

LA

PSYCHOLOGIE DES ACTIONS HUMAINES

d'après Aristote

et saint Thomas d'Aquin.

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE PARIS

ESSAI

SUR

LA PSYCHOLOGIE

DES ACTIONS HUMAINES

d'après les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin.

THÈSE

Présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris
pour obtenir le diplôme de licencié en théologie
et soutenue publiquement le 19 juillet 1883, à ~~deux~~ neuf heures

PAR

HENRI LECOULTRE

LAUSANNE

IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL

1883

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

DE PARIS

EXAMINATEURS DE LA SOUTENANCE :

Président : M. MENEGOZ.

Examinateurs : MM. MENEGOZ. LICHTENBERGER. MASSEBIEAU.

48

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.



A la mémoire

de Monsieur le Professeur

C.-O. VIGUET

A Monsieur le Professeur

J.-F. ASTIÉ

Témoignage de respect et de reconnaissance.

AVANT-PROPOS

Ce n'est pas d'hier qu'on a commencé à discuter le crédit dont la philosophie ancienne et surtout celle d'Aristote a joui auprès des plus grands théologiens du moyen âge. Ces docteurs avaient cru servir la vérité en cherchant à leur foi des appuis dans les enseignements de penseurs étrangers au christianisme ; d'autres maîtres se présentèrent après eux qui s'élevèrent avec force contre ce procédé. Ils étaient si convaincus de la valeur unique de la révélation, qu'ils ne pouvaient admettre qu'on recourût à une autre doctrine pour en exposer le contenu. A leurs yeux, toutes les alliances établies entre la vérité chrétienne et les enseignements humains constituaient autant d'alliages compromettants, qu'il fallait dissoudre au plus vite pour retrouver la pureté première de l'Evangile.

Tel fut au XVI[e] siècle le point de vue primitif des réformateurs. En principe, ils condamnaient tout appel à la philosophie non chrétienne comme à un juge de la vérité,

et par conséquent l'emploi habituel de cette philosophie dans les systèmes théologiques. En fait, cette condamnation frappait surtout Aristote, soit parce qu'on apercevait une opposition particulière entre sa philosophie et l'Evangile, soit surtout parce qu'il dominait dans la théologie catholique contemporaine, et qu'il était regardé par ses adversaires aussi bien que par ses admirateurs comme résumant en lui toute la science mondaine, toute la sagesse de l'homme naturel.

Personne n'allait aussi loin dans cette direction que Luther, surtout pendant les premières années de sa période réformatrice : il s'irritait à la pensée qu'Aristote, le maître aveugle et mort, avait plus de crédit que Christ dans les universités. « Je souffre dans mon cœur, s'écriait-il, à voir combien ce damné païen, plein d'orgueil et d'astuce, a séduit et égaré des meilleurs chrétiens [1]. » Dans son besoin de proscrire tout ce qui pouvait faire croire que la vérité évangélique fût insuffisante ou incomplète, Luther ne se contentait pas d'affirmer qu'on peut être théologien sans être aristotélicien, il soutenait hardiment qu'il faut renoncer à Aristote pour devenir théologien [2]. Son âme brûlait du désir de révéler à tous l'ignominie de cet histrion qui sous son masque grec s'était joué de l'Eglise. Aristote n'était pour lui qu'un arrangeur de paroles et un trompeur spirituel (*artifex verborum et illusor ingeniorum* [3]), un impie, un ennemi public et avoué de la vérité, un bourreau des âmes [4]. « Si Aristote n'avait été chair,

[1] *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520).

[2] Error est dicere : Sine Aristotele non fit theologus. Imo theologus non fit, nisi id fiat sine Aristotele. *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517). Concl. 43, 44.

[3] *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (1518). Concl. LVIII.

[4] *Responsio M. Lutheri ad articulos quos Magistri Lovanienses et Colonienses... velut haereticos damnaverunt* (1520).

écrivait-il à J. Lange [1], je n'hésiterais pas à affirmer qu'il a été un diable. »

Pour comprendre la portée de ces violents paradoxes, il faut tenir compte de l'aversion profonde que devaient inspirer à un cœur généreux les excès de la scolastique, et surtout son excès favori, cette manie d'argumenter à tout propos, qu'on pouvait sans injustice attribuer à l'influence scientifique d'Aristote [2]. A cette aversion s'ajoutait le scandale que les théologiens de l'époque devaient donner par leur respect servile pour la personne et la doctrine d'Aristote à un chrétien aussi profondément, aussi exclusivement convaincu que l'était Luther. Voici le reproche que lui adressait un de ses adversaires scolastiques [3] : « Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que tu vilipendes saint Thomas, toi qui insultes Aristote lui-même, que toute la nature admire pour ainsi dire, dont la vérité, au témoignage de Boèce, est au-dessus de toute évidence, dans la doctrine de qui l'on n'a encore découvert aucune fausseté ni en logique, ni en phy-

[1] Lettre du 8 février 1516, *Luthers Briefe gesammelt von de Wette*, N° VIII.

[2] Sancti illi viri [S. Thomas, B. Bonaventura, Alexander Ales.] cum viderent Aristotelem ab indoctis et Christum ignorantibus in tanta autoritatis veneratione haberi, ipsi, ut erant humili sensu, pia simplicitate sunt secuti, et in errorem lapsi, ceteris occasio fuerunt tot turbinum, opinionum, quæstionum, errorum, sicut in Scholasticis doctoribus videmus. *Resol. disput. de indulg. virtute.* Concl. LVIII. Non mihi persuadebitis philosophiam esse garrulitatem illam de materia, motu infinito, loco, vacuo, tempore quæ fere in Aristotele sola discimus, talia quæ nec intellectum, nec affectum, nec communes hominum mores quidquam juvent, tantum contentionibus serendis ser- vandisque idonea. *Responsio M. Lutheri ad articulos*, etc.

[3] Silvester Prierias (Silvestre Mazolini de Prierio). *Replica ad Mart. Lutherum* (1519) dans *Lutheri Opera latina*, ed. H. Schmidt, vol. II, pag. 73, 74. Un siècle et demi plus tard, le père Rapin vantait encore les mérites d'Aristote et de sa méthode dans les termes suivants : « La méthode d'Aristote rendit la doctrine de notre religion si redoutable à tous les novateurs des derniers siècles, que, ne pouvant y résister, ils entreprirent de la décrier en déclamant contre les scolastiques et principalement contre Aristote, duquel ils avaient auparavant emprunté la méthode qui s'est établie dans l'école depuis saint Thomas. » (*Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne.*)

sique, ni en morale, sauf sa doctrine de l'éternité du monde, qu'il n'a d'ailleurs proposée, d'après ce même Boèce, que d'une manière dubitative et non catégorique [1] ? »

Mais si ces exagérations justifient amplement l'indignation de Luther, elles ne nous dispensent point de chercher à déterminer plus exactement et à juger avec plus de sang-froid l'influence exercée par la philosophie grecque sur la formation et le développement de la pensée théologique du moyen âge. C'est là une question qui touche aux problèmes les plus importants ; elle concerne en dernier lieu la définition des éléments originaux et caractéristiques du christianisme ; et cette définition, à l'envisager dans toute son étendue, est la tâche par excellence de la théologie historique. De tous côtés les savants y travaillent ; mais le terrain sur lequel le problème se pose est trop étendu pour qu'il ne soit pas nécessaire de le diviser, et la portion qui nous en est échue n'est peut-être pas maintenant la plus exploitée de toutes. Le grand effort des savants modernes en matière de théologie historique se porte sur l'histoire des religions proprement dite : on se plaît surtout à comparer avec les autres religions orientales le judaïsme, cette source authentique, incontestable de tant de notions chrétiennes. Nous n'avons ni le droit ni l'intention de critiquer la prédilection de notre époque pour ce genre d'études. Nous demandons seulement qu'elles n'absorbent pas toute l'attention des théologiens au détriment de celles qui ont pour objet l'antiquité grecque. Sans doute ces études n'ont pas le même attrait de nouveauté ; on ne peut se promettre d'y faire des découvertes aussi inattendues que celles des orientalistes ; il s'agit là de choses

[1] En revanche, Luther attribue catégoriquement cette opinion à Aristote, et la trouve toute naturelle chez un auteur qui admet que l'âme humaine est mortelle. (*Dispute de Heidelberg*, 1518, concl. 31.)

dont l'Eglise elle-même a eu à plus d'une reprise pleine conscience et qu'il suffit de remettre en lumière. Le sujet, néanmoins, est loin d'être épuisé, pour nous protestants surtout, qui plus que les catholiques avons perdu le souvenir de l'influence exercée par la philosophie grecque sur le développement de la pensée chrétienne. La grande épuration dogmatique accomplie par les réformateurs nous a fait oublier ce qui l'avait précédée ; elle nous a fait croire que notre système théologique n'avait plus rien de commun avec les systèmes philosophiques grecs. Or, cela n'est pas exact ; les réformateurs, tout en prétendant remonter pour la doctrine jusqu'à l'âge apostolique, conservèrent dans leur système des dogmes qui n'avaient été définis que longtemps après les apôtres, et l'on ne peut nier que la formation de la doctrine orthodoxe pendant les six premiers siècles de l'Eglise n'ait été dominée à plus d'un égard par des préoccupations spéculatives, dont l'origine était grecque et philosophique plutôt que religieuse et spécialement chrétienne. Ces termes de *nature* et de *personne* sur lesquels on discutait avec tant de passion avaient leur sens dans les systèmes philosophiques antérieurs. Il y aurait donc lieu à établir des parallèles fort instructifs entre ces systèmes et la théologie des Pères ou des conciles œcuméniques. Enfin, si l'on recule encore le point de comparaison, l'on rencontre infailliblement une question qui, je crois, n'a pas encore été traitée dans toute sa généralité, mais qui devra l'être une fois ou l'autre, la question des rapports entre les doctrines du Nouveau Testament lui-même et celles des grands penseurs de l'antiquité. Quelle que soit la période de l'Eglise qu'il étudie au moyen de ces comparaisons, le théologien, cela va sans dire, ne saurait se borner à constater certains faits ; il faut encore, pour les apprécier, dire jusqu'à quel point cette alliance de la pensée chrétienne avec la pensée

philosophique de la Grèce était saine et justifiée par une réelle conformité.

Définir ainsi la tâche, c'est en faire pressentir la grandeur et la difficulté [1], c'est dire que nous ne pouvions en aborder qu'une très petite partie. Aussi nous sommes-nous établi sur un terrain relativement aisé à étudier, malgré son aridité. L'usage que saint Thomas fait d'Aristote n'a rien du tout de furtif : le Philosophe est cité à chaque page de la Somme de théologie ; il n'est donc pas difficile de constater les emprunts qu'on lui fait, il suffit pour cela d'un peu de patience et de quelque connaissance de ses écrits. Quant à l'intérêt que peut présenter une pareille étude, même après l'œuvre des réformateurs, il est avant tout historique; il résulte de la grande valeur intellectuelle des deux auteurs que nous comparons. L'éloge d'Aristote n'est certes plus à faire ; les Arabes l'appelaient le précepteur du genre humain, et un moderne nomme ses écrits un océan de doctrines, l'encyclopédie de l'antiquité [2]. Ces deux éloges sont rigoureusement vrais, il n'est pas besoin d'insister sur leur portée. Quant à saint Thomas, cet aigle des théologiens catholiques, son œuvre est aussi un océan de doctrines. Il est vrai qu'il ne saurait aspirer au titre d'encyclopédiste de l'antiquité, qu'il connaît fort mal, et, ce qui est plus grave peut-être, il n'est pas davantage l'encyclopédiste de son temps. Il semble, au contraire, n'y pas vivre, ne vivre à aucune époque et en aucun lieu déterminés ; les faits disparaissent, pour ainsi dire, à ses yeux, les abstractions et la dialectique attirent toute son attention. Un jour, invité à la table de saint Louis, il y était tombé dans une

[1] Keiner will die aneignende Kraft des christlichen Geistes vermissen, Keiner dessen Selbständigkeit verkennen. Die Abwägung dieser Verhältnisse hat bekanntlich grosse Schwierigkeit. GASS, *Geschichte der christlichen Ethik*, tom. I, pag. 22.

[2] JOUBERT, *Pensées*, tit. XXXI, 1.

profonde rêverie ; il en sortit tout d'un coup pour s'écrier : « J'ai trouvé mon argument contre les Manichéens ! » Cette distraction, c'est en abrégé l'histoire de sa vie ; il a continuellement oublié le temps présent pour chercher des arguments contre les Manichéens. Mais cette concentration même a quelque chose qui attire. Certes, elle ne fait pas de saint Thomas un littérateur agréable, et nous savons par expérience combien la sècheresse systématique de sa manière, la monotonie de son procédé et ses constantes répétitions des mêmes raisonnements rendent ses œuvres fatigantes à la lecture. Mais son immense sérieux, son inébranlable puissance de conviction, son entière consécration à une œuvre aussi ingrate gagnent le cœur malgré tout ; et si l'on ne peut entrer sans réserves dans la pensée du Docteur Angélique, on se sent du moins tenu de l'examiner avec toute l'attention et l'impartialité possibles. Du reste, ces grands mérites moraux sont doublés de mérites intellectuels non moins grands. Si le saint docteur n'a aucune originalité dans les observations, si sa conviction théologique et philosophique est aussi impersonnelle que possible, il possède dans la perfection les qualités formelles d'un dialecticien : il est sans reproche pour ce qui concerne l'exactitude de la terminologie, et ses innombrables syllogismes sont enchaînés les uns aux autres avec un art qu'on n'a pas dépassé et que jamais, croyons-nous, on ne dépassera. C'est là ce qui a valu à saint Thomas les plus grands éloges de la part de théologiens qui certes n'étaient pas au nombre de ses disciples. Neander [1] l'appelle un *docteur des siècles*. « Comme penseur exact et habile, écrit Baur [2], saint Thomas mérite tout respect ; par

[1] *Christl. Dogmengeschichte*, tom. II, pag. 129.

[2] *Vorl. über die christl. Dogmengeschichte*, tom. II, pag. 260.

la clarté et la simplicité de son exposition, il se distingue avantageusement des autres scolastiques. » Et Landerer s'écrie [1] : « Il n'est pas étonnant que ce mélange de profondeur et de précision, cet amour enthousiaste du dogme ecclésiastique et de la philosophie aient fait de saint Thomas, malgré quelques attaques passagères, un des plus grands docteurs du catholicisme [2]. » Quant aux éloges que les auteurs catholiques décernent à saint Thomas, il est superflu de les citer : tout disparaît devant les honneurs qu'il a dernièrement reçus du pape. L'encyclique

[1] *Herzog. Realencyclopädie*, art. *Scholastische Theologie.*

[2] Le pape Léon XIII ne cite pas ces témoignages, mais il en cite d'autres qui nous semblent sujets à caution. Voici ce qu'on lit dans son encyclique *Æterni Patris :* « On sait que parmi les chefs des partis hérétiques il y en eut qui déclarèrent hautement qu'une fois la doctrine de saint Thomas supprimée, ils se faisaient forts d'*engager une lutte victorieuse* avec tous les docteurs catholiques *et d'anéantir l'Eglise* (sublata semel e medio doctrina Thomae Aq. se facile posse *cum omnibus* catholicis doctoribus *subire certamen et vincere et Ecclesiam dissipare*). » Cette assertion est appuyée en note par les simples mots : « Beza — Bucerus. » (VAN WEDDINGEN, *l'Encyclique de S. S. Léon XIII*, pag. 15, 31.) Le propos cité ne sent pas son réformateur ; pour le retrouver nous avons en vain feuilleté les *Scripta anglicana* de Bucer et compulsé l'Index des *Tractationes theologicœ* de Bèze, nous n'y avons rien trouvé que des paroles très sévères, parfois même dédaigneuses, pour la scolastique en général, sans aucune exception en faveur de saint Thomas. En revanche, voici ce que nous avons trouvé dans les *Réflexions* du père Rapin *sur la philosophie ancienne et moderne* (partie intit. : Réflexions sur l'usage qu'on doit faire de la philosophie pour la religion, VI) : « Saint Thomas s'est toujours servi de la méthode d'Aristote avec tant de succès pour expliquer la doctrine de l'Eglise romaine, que Bucer, un des plus grands ennemis qu'ait eus notre religion, avait coutume de dire : « Qu'on supprime les ouvrages de saint Thomas, et je détruirai » l'Eglise romaine. » (En marge : « Tolle Thomam et ecclesiam Romanam sub- » vertam. » BUCER.) Moréri, un catholique pourtant, cite ce passage du père Rapin et ajoute : « Plusieurs croient que si Bucer a parlé de la sorte ce n'était » que par ironie et pour montrer le trop grand cas que l'on fait de cet auteur » dans l'Eglise latine, où il fut mis à côté de la Bible sur l'autel, dans le concile » de Trente. » (*Dict. de Moréri*, art. Bucer.) Bayle (*Dict. hist. et crit.*, art. Aristote, note Y) reproduit encore le passage du père Rapin en ajoutant à la marge : « Le père Rapin eût bien fait de citer le livre et la page de Bucer. » La remarque

Æterni Patris[1], datée du 4 août 1879, recommande à la chrétienté l'étude de saint Thomas d'Aquin et représente le retour à ce docteur comme le prélude d'une restauration de la philosophie chrétienne. Léon XIII a fait plus et se propose de faire plus encore. Dans une lettre au cardinal de Luca, en date du 15 octobre 1879[2], il communique aux fidèles son intention de fonder à Rome une académie spécialement consacrée à l'étude de saint Thomas ; par un *motu proprio* du 18 janvier 1880, il ordonne qu'on fasse une nouvelle édition des œuvres du saint docteur,

peut être répétée au sujet de l'encyclique *Æterni Patris :* son auteur aurait bien fait d'indiquer le livre et la page de Bucer et de Bèze. Mais il y a plus; le mot n'a pas toujours été attribué par les thomistes eux-mêmes aux réformateurs. En tête de l'édition de la *Somme théologique* publiée à Douay en 1614 se trouve une grande et belle gravure représentant une sorte de triomphe de saint Thomas. Les adversaires terrassés par le Docteur Angélique y sont au nombre de deux : un homme en costume oriental qui doit être Averroès ou Mahomet, et un autre personnage qui ne peut être que le diable, car il a des ailes et une queue. Or, ce personnage tient en main un livre ouvert dans lequel se lisent ces mots : *Tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam.* D'après M. Bendixen (*Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft* de Luthardt, vol. I, p. 531), ces mêmes mots se retrouvent dans la dédicace d'une édition de saint Thomas publiée à Paris en 1660, sans que l'éditeur les attribue à personne en particulier. D'autre part, c'est justement le propos que le père Rapin met dans la bouche de Bucer, l'encyclique *Æterni Patris* dans celle de Bucer et de Bèze. Il se peut bien que le graveur de 1614 ait attribué au diable une parole d'un réformateur, mais il nous paraît plus probable que c'est le père Rapin qui en 1676 (date de publication de ses *Réflexions sur la philosophie*) a attribué à un réformateur une parole diabolique. Bayle dit de lui (même article note T) : « Cet agréable écrivain ne se donnait pas la peine de consulter les originaux, » et il en fournit des preuves significatives. Quant à savoir si le pape a vraiment retrouvé ce propos dans le père Rapin, et pourquoi il associe le nom de Bèze à celui de Bucer, c'est une question sur laquelle je voudrais être éclairé par des hommes compétents.

[1] On en trouve le texte en tête du premier volume de l'édition des *Œuvres de saint Thomas* publiée par ordre de Léon XIII, le texte et la traduction française dans la brochure de M. van Weddingen intitulée : *l'Encyclique de Léon XIII et la Restauration de la philosophie chrétienne.*

[2] Cette pièce et les suiv. se trouvent également en tête des *Opera sancti Thomæ.*

nomme les cardinaux de Luca, Simeoni, Zigliara pour s'en occuper et déclare affecter 300 000 francs à cette entreprise. Enfin, le 4 août 1880, il proclame saint Thomas patron des universités, académies, lycées et écoles catholiques, qui devront désormais lui rendre un culte et des honneurs particuliers. Par tous ces actes, St. Thomas est déclaré le théologien par excellence de l'Eglise romaine et le représentant authentique de la science catholique. C'est là le plus grand honneur auquel il pût prétendre, et nous n'hésitons pas à dire que si cet honneur était dû à un homme, c'était bien à lui.

La plupart des écrivains indépendants qui ont apprécié ces actes de Léon XIII l'ont reconnu ; ils se sont généralement inclinés devant la valeur philosophique de saint Thomas, et ils en ont conclu que le retour à théologie marquait chez le pontife qui le recommandait un réel intérêt pour les études supérieures. Cependant ces mêmes critiques, qui payent à saint Thomas un juste tribut d'estime et d'admiration, semblent peu disposés à devenir thomistes pour leur compte ou à croire que le thomisme puisse faire aujourd'hui de grandes conquêtes dans le monde savant. Ce qu'on reproche surtout au Docteur Angélique, ce n'est pas la subtilité et la complication de ses questions, c'est le rôle qu'il attribue à l'autorité, et à l'autorité la plus extérieure, dans la découverte de la vérité. A en croire certains critiques, l'autorité forme le fond de tous les raisonnements scolastiques [1]. Si cette appréciation était absolument juste, il serait superflu de consulter les théologiens du moyen âge ; leur œuvre consistant tout entière en passages de l'Ecriture, des Pères ou d'Aristote, c'est à sa source qu'il faudrait étudier cette doctrine, et non chez de simples compilateurs. Mais la vérité est que ces passages sont constamment re-

[1] C'est là ce qui semble ressortir entre autres d'un article de M. E. Schérer sur l'encyclique *Æterni Patris* (*Etudes sur la litt. contemp.*, vol. VIII).

liés entre eux par de certains raisonnements qu'il peut être curieux et même utile d'examiner de près. L'élément purement rationnel fait partie intégrante des systèmes de théologie scolastique aussi bien que celui de l'autorité. *Credo ut intelligam*, telle est la formule qui exprime le mieux le point de vue de saint Thomas sur le rapport des autorités dogmatiques avec la raison, la foi impliquant pour lui l'acceptation de toutes les autorités reconnues et sanctionnées par l'Eglise. Il ne prétend pas établir les points de foi au moyen du raisonnement, mais il prétend bien les rattacher ainsi les uns aux autres ; ces propositions qu'il reçoit toutes faites des docteurs ecclésiastiques sont raisonnables en elles-mêmes, saint Thomas n'oublie jamais de le prouver; là même où une démonstration complète est impossible à cause de la faiblesse de notre raison, il veut au moins rendre les affirmations de l'Eglise vraisemblables, et surtout réfuter toutes les objections qu'on pourrait leur opposer [1]. Cela revient presque à les démontrer, et M. Renan a pu dire : « Dans un tel système la raison est avant toute chose, la raison prouve la révélation, la divinité de l'Ecriture et l'autorité de l'Eglise [2]. » — « Dans la Somme de théologie, dit un apologiste de saint Thomas [3], l'autorité pré-

[1] In hac nobilissima disciplinarum [theologia] magnopere necesse est, ut multæ ac diversæ cælestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quæque locis convenienter dispositæ, et ex propriis principiis derivatæ apto inter se nexu cohæreant; demum ut omnes et singulæ suis iisque invictis argumentis confirmentur. Nec silentio prætereunda, aut minimi facienda est accuratior illa atque uberior rerum quæ creduntur cognitio... quam Augustinus aliique Patres et laudarunt et assequi studuerunt, quamque ipsa Vaticana synodus fructuosissimam esse decrevit. Eam siquidem cognitionem et intelligentiam plenius et facilius certe illi consequuntur qui cum integritate vitæ fideique studio ingenium conjungunt philosophicis disciplinis expolitum. Léon XIII, encycl. *Æterni Patris*.

[2] Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, V.

[3] Melchior Canus cité par J. B. de Rubeis dans ses *De gestis et scriptis ac doctrina sancti Thomæ Aquinatis dissertationes criticæ et apologeticæ* (diss. XXX,

pare en général l'homme à la raison ; la raison à son tour le conduit à l'intelligence et à la connaissance. » Cette méthode offre les plus grands inconvénients, l'histoire de la pensée théologique le prouve surabondamment, et l'on peut s'en apercevoir dans saint Thomas lui-même. La prétention de justifier dialectiquement toutes les assertions des livres saints ou des Pères l'engage dans les raisonnemeuts les plus ardus et souvent les plus frivoles. C'est ainsi qu'il prouvera à grands renforts d'arguments abstraits que la femme a dû être formée d'une côte de l'homme [1], que la colère cause au plus haut degré la taciturnité [2], que la douleur et la tristesse s'adoucissent par le sommeil et les bains [3], et cent autres points de doctrine également importants [4].

Dans les siècles qui suivirent saint Thomas, cette méthode a dégénéré en une ignorante éristique au sein de laquelle l'amour de la vérité faisait naufrage, tout étant sacrifié au désir de mettre en ligne une brillante armée de syllogismes. Dès lors les épigones de la scolastique, fidèles à son nom, raisonnèrent réellement pour l'école et non pour la vie (*scholæ, non vitæ*). Les réformateurs et les humanistes se détournèrent avec dégoût de ce procédé, et notre

cap. VI, p. CCCXXIII de l'édition de saint Thomas par Léon XIII). On trouvera dans la même dissertation (cap. VIII, IX) une longue défense de saint Thomas contre Brucker, qui l'accuse d'avoir fait dans son œuvre une trop large place à la raison naturelle et à la philosophie d'Aristote.

[1] *Sum. Theol.* I[a], 92, 3.

[2] *Ibid.* I[a] II[æ], 48, 4.

[3] *Ibid.* I[a] II[æ], 38, 5.

[4] Quant aux questions scabreuses qui ne sauraient faire défaut dans une bonne somme de théologie, il suffira de rappeler qu'il en est que M. l'abbé Drioux n'a pas osé mettre en français, et qui restent en latin dans le corps de sa traduction (I[a], 119, 2, etc.). Et cependant, qu'on ne s'y trompe pas, saint Thomas est fort loin d'être un auteur immoral ; il est seulement très convaincu et, s'il faut tout dire, scandaleusement naïf dans sa conviction.

intention n'est point d'en prendre la défense, pas même chez saint Thomas chez qui les abus sont moins grands assurément qu'ils ne furent chez beaucoup de *Thomastri*[1]. Mais on accordera que cette place faite à la raison autorise un essai d'analyse philosophique de la pensée de saint Thomas. C'est au moyen de certaines idées générales que l'auteur relie les uns aux autres les divers points de la doctrine ecclésiastique; en les maniant, il fait preuve d'une habileté dialectique qui assure à son œuvre une grande valeur, et qui appelle l'examen attentif de la critique la moins disposée d'ailleurs à subir le joug du thomisme.

Ces idées générales sont tirées d'Aristote ou ont la prétentions d'en être tirées ; cela est évident pour quiconque ouvre les grandes œuvres de saint Thomas. Quant à savoir jusqu'à quel point le théologien chrétien a compris cette pensée vieille déjà pour lui de plus de quinze siècles, c'est une question à laquelle nous ne pourrons donner une réponse partielle qu'après avoir analysé la doctrine de ces deux hommes. Cependant il convient de repousser en quelques mots un préjugé relatif à la connaissance d'Aristote au moyen âge. On se représente parfois l'Aristote des scolastiques comme un Aristote de fantaisie qui n'a que des rapports très éloignés avec l'Aristote authentique. Cela peut être vrai des docteurs qui précédèrent saint Thomas ; pendant longtemps on ne posséda en Occident d'autres œuvres du Philosophe que l'*Organon*; plus tard, à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, on commença à connaître ses écrits sur la philosophie naturelle par des traductions de l'arabe dont le texte pouvait être fortement altéré dans le sens du néo-platonisme ou même du matérialisme. Aussi la lecture de ces ouvrages fut-elle provisoirement interdite par l'Eglise. Mais en même temps

[1] Sarcasme de Luther.

une connaissance plus exacte des textes d'Aristote se répandait en Occident par des traductions faites sur l'original grec lui-même. Nous possédons encore ces versions pour plusieurs au moins des traités d'Aristote; elles sont écrites dans un latin barbare auquel il faut s'habituer, et renferment plus d'un contre-sens [1]; elles m'ont cependant toujours semblé plus fidèles que certaines traductions modernes d'Aristote écrites dans un français irréprochable; en tous cas elles sont amplement suffisantes pour l'intelligence philosophique de ces vénérables documents de la sagesse antique. Les premiers docteurs qui eurent ces versions entre les mains furent Albert le Grand et saint Thomas; ils en tirèrent un tel parti pour l'exposition et la défense de la doctrine catholique, que les interdictions précédentes furent peu à peu levées et que le péripatétisme fut adopté par l'Eglise comme sa philosophie officielle : en 1337 l'autorité ecclésiastique approuva solennellement la lecture de toutes les œuvres philosophiques du Stagirite [2]. Albert le Grand et saint Thomas furent donc les premiers des péripatéticiens catholiques; mais saint Thomas dépasse de beaucoup son maître pour l'intelligence exacte et profonde de la doctrine, dont il demeure jusqu'à maintenant un des interprètes les plus distingués. C'est donc à lui qu'il faut aller pour se rendre compte de l'influence qu'Aristote put exercer sur la dogmatique et la morale catholiques. Il est le philosophe de saint Thomas, qui épouse toutes ses préventions et entre dans toutes ses polémiques ; pourtant si peu disposé que soit saint Thomas à reconnaître l'autorité

[1] Ainsi dans la traduction de l'Ethique à Nicomaque qui est due à un ami de saint Thomas, Guillaume de Moerbeke, archevêque de Corinthe (1230-1300) ὑποκριτής (acteur) est rendu régulièrement par *hypocrita* dans le sens du français *hypocrite*, et le verbe ἄρχομαι par *dominari*, même là où il signifie évidemment commencer; cela produit parfois d'étranges quiproquos.

[2] Talamo. *De l'aristotélisme*, pag. 419.

de Platon, dont il n'a d'ailleurs presque aucune connaissance directe, il subit aussi à certains égards son influence par suite du crédit qu'il accorde à divers platoniciens chrétiens, entre autres saint Augustin, le faux saint Denys et saint Jean Damascène.

Evidemment nous ne pouvions entreprendre une comparaison générale des doctrines d'Aristote et de saint Thomas; il fallait nous établir sur un terrain particulier. Ce terrain pouvait être cherché ou dans les doctrines philosophiques ou dans celles de théologie proprement dite, car ni les unes ni les autres dans saint Thomas ne sont en dehors de l'influence péripatéticienne. Il serait assurément fort intéressant de déterminer le rôle que joue l'aristotélisme dans l'exposition des doctrines de la Trinité, de la chute ou de la justification, et la forme spéciale qu'elles prennent dans le système thomiste par suite de cette influence philosophique. Nous avons reculé devant une tâche qui eût demandé, pour être menée à bout d'une façon satisfaisante, des connaissances étendues dans le double domaine de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la philosophie. Nous nous sommes donc rejeté sur l'examen d'une de ces questions plutôt philosophiques, à propos desquelles il est relativement facile de reconnaître et de suivre la trace d'Aristote dans l'œuvre de saint Thomas, et nous nous sommes contenté d'indiquer au fur et à mesure les points d'attache philosophiques des doctrines spécialement théologiques. Ce choix peut sembler étrange, puisque c'est à une faculté de théologie que nous présentons notre travail ; nous avons une double excuse à faire valoir à cet égard. D'abord ces questions étant traitées dans la Somme de théologie de saint Thomas acquièrent par là même une certaine importance pour l'histoire des dogmes ; puis la distinction précise entre la philosophie et la théologie, ou, pour parler plus exacte-

ment, entre la morale philosophique et la morale théologique, est un point sur lequel nous sommes loin d'être parfaitement au clair; en quoi nous croyons être de notre siècle. Les questions les plus controversées à l'heure qu'il est, celles sur lesquelles porte le débat entre amis et adversaires de l'Evangile ne sont plus guère des questions théologiques proprement dites, ce sont des questions de philosophie religieuse ; ou, si on le préfère, les mêmes questions qui se posaient jadis sous une forme théologique nettement accusée, se posent maintenant sous une forme plus large, embrassant plus de choses, plus philosophique en un mot. Non seulement le théologien a le droit de s'en préoccuper, mais il aurait, croyons-nous, le plus grand tort de les laisser de côté. Or, parmi ces questions, il en est assurément peu de plus importantes que celles qui se rapportent aux causes psychologiques des actions humaines : la nature du péché, celle du libre arbitre, celle de la conscience, quels sujets de méditation ! Il nous coûte de les aborder avec une préparation insuffisante à bien des égards, et de pouvoir sur si peu de points présenter une solution personnelle ; mais quand même notre étude n'apporterait que peu de lumière à nos lecteurs, il nous a été trop profitable de l'entreprendre pour que nous puissions regretter d'avoir abordé à notre façon ces grands et éternels problèmes.

Le triomphe de la scolastique, c'est la propriété des termes ; ses maîtres se sont fait une langue spéciale, souvent très baroque pour exprimer exactement les distinctions subtiles dont ils avaient besoin. Celui qui croirait pouvoir polir la doctrine et la rendre plus accessible à tout le monde, en lui enlevant son appareil dialectique et son vocabulaire d'école, risquerait fort de la priver de son principal titre de gloire ; après une telle opération il ne resterait plus entre

ses mains qu'un bien pauvre résidu d'idées et d'observations qui n'appartiennent pas en propre aux hommes du moyen âge. Assurément on ne peut en dire autant d'Aristote ; chez lui, le génie de l'observation individuelle est à la hauteur de la puissance dialectique ; toutefois il ne faut pas oublier qu'une des tâches qu'il se propose est la formation d'un corps de doctrine qu'on puisse exposer et discuter avec précision ; aussi tient-il rigoureusement à son vocabulaire, et la première tâche d'un traducteur ou d'un interprète de sa pensée doit être de trouver des correspondants exacts aux termes techniques dans lesquels il la formule. C'est ce que les savants du XIIIe siècle avaient fort bien compris, et ils ont si bien résolu le problème que nous n'avons pas cru pouvoir mieux faire que d'employer dans notre exposé les termes mêmes qu'ils ont créés. Littérairement parlant, ce procédé ne saurait se justifier ; rien ne semble plus pédant et plus absurde au premier abord que d'opposer l'*intempérance* à l'*incontinence*, de parler d'actes *volontaires* qui ne sont pas des actes *de volonté*, d'employer les termes *élection*, *appétit*, *habitude* dans leur sens philosophique maintenant hors d'usage ; mais nous n'en avons point trouvé qui fussent plus usuels en étant aussi exacts, et les efforts tentés par d'autres pour s'affranchir de cette terminologie d'école nous ont semblé si peu réussis[1], que nous avons préféré encourir le reproche

[1] Ceci s'applique surtout aux traductions de M. Barthélemy-Saint-Hilaire dont le mérite scientifique nous a toujours paru fort diminué par leur mérite littéraire. En voici un exemple : A la page 195 du tom. II de la traduction de l'Ethique à Nicomaque, nous trouvons ces mots : La préférence n'est que l'instinct qui réfléchit et qui délibère. Aristote avait dit : ἡ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική (Eth. Nic. VI, 2. 1139 *a* 23.) Dans cette traduction d'une définition importante, nous ne sommes satisfait ni du sujet, ni de l'attribut, ni de l'incidente qui détermine l'attribut. 1° Le mot préférence est beaucoup trop vague pour bien rendre προαίρεσις qui désigne un acte spirituel moins élémentaire. Qu'on songe que toute προαίρεσις,

de barbarie dans une dissertation académique qui n'a pas de grandes prétentions littéraires.

En revanche, nous acceptons les critiques qu'on ne manquera pas de nous faire à propos de notre plan. C'était le plus simple, le premier qui se présentait à l'esprit, mais aussi le plus imparfait, car il oblige le lecteur à voir deux fois des analyses et des raisonnements presque identiques. Notre ambition aurait été de refondre tout ce travail, d'adopter une division générale par ordre de matières et d'analyser sur chacune d'elles la doctrine d'Aristote d'abord, puis les développements que saint Thomas y ajoute. Le temps

à moins d'obstacles extérieurs, est suivie d'un effet, d'une action positive ; en peut-on dire autant d'une simple préférence ? Si le traducteur repoussait le mot scolastique (*élection*) il devait prendre *décision, résolution,* ou *choix moral* qu'il emploie ailleurs. 2° Le mot *instinct* nous semble présenter deux inconvénients. D'abord il peut désigner une faculté de connaissance aussi bien qu'un principe de mouvement spontané, ainsi quand on parle de l'instinct des animaux ; l'ὄρεξις au contraire n'est jamais que ce dernier principe, toujours soigneusement distingué du premier. Toute la psychologie d'Aristote est basée sur cette distinction de deux facultés fondamentales de notre âme : celle de connaître et celle de mouvoir le corps. Ensuite l'instinct désigne toujours une faculté élémentaire et irréfléchie. Littré le définit une impulsion intérieure *et involontaire ;* Bossuet (Connaiss. de Dieu V, 13) dit en propres termes : Le mot d'instinct, en général, signifie impulsion ; il est *opposé à choix.* L'ὄρεξις d'Aristote n'est nullement un acte de connaissance, mais elle peut fort bien entrer en rapport avec un acte de connaissance, résulter d'un jugement ou de plusieurs jugements coordonnés en un syllogisme. Par là même l'appétit (ὄρεξις) devient ce que l'instinct, semble-t-il, ne peut jamais être, c'est-à-dire un choix (προαίρεσις) s'il s'applique au moyen, une volition (βούλησις) s'il s'applique au but. 3° Si Aristote avait voulu dire : un appétit *qui réfléchit et qui délibère*, il aurait mis au moins ὄρεξις βουλευομένη. C'est à dessein qu'il a employé l'adjectif βουλευτική dont le sens est plus vague et qui peut se rendre en français par *délibératif*. Dans son système, l'appétit ne saurait délibérer, il peut seulement entrer en relation avec une délibération, être déterminé par elle ou plutôt par sa conclusion ; c'est justement cela qui constitue l'élection, et qu'Aristote désigne ici par les mots ὄρεξις βουλευτική. Nous pourrions multiplier les exemples, mais ceci suffit sans doute pour expliquer pourquoi nous ne nous sommes pas servi plus souvent de la traduction de M. Barthélemy-Saint-Hilaire.

nous a manqué pour ce remaniement de notre dissertation ; c'est donc une œuvre inachevée que celle qu'on va lire. En fait d'art, on l'a dit, l'inachevé n'est rien ; en fait de science, l'inachevé renferme encore des matériaux dont d'autres pourront tirer parti. C'est ce qui nous décide à présenter à la Faculté ce travail malgré son imperfection. Notre plan, tout primitif qu'il est, a du moins les avantages de la clarté ; on ne pourra nous accuser d'avoir confondu le thomisme avec l'aristotélisme pur, comme cela eût été bien facilement le cas si nous avions adopté une marche plus synthétique.

LISTE DES SOURCES

Les passages d'Aristote, cités dans cette dissertation, le sont d'après la grande édition de Berlin (Imm. Bekker), dont les pages et lignes sont toujours indiquées après le livre et le chapitre pour faciliter les recherches. Dans cet intérêt, le lecteur voudra bien nous pardonner la désagréable complication de ces chiffres que nous n'avons su comment éviter, chaque édition d'Aristote ayant sa division spéciale en chapitres et paragraphes. En fait de commentaires, nous avons surtout consulté, outre ceux de saint Thomas sur presque toute l'œuvre d'Aristote, l'édition annotée de la Morale à Nicomaque par M. Ramsauer (Leipzig, Teubner, 1878) et celle du *de Anima* par M. Torstrik. (Berlin, Weidmann, 1862.)

Pour saint Thomas, nous avons eu six éditions à notre service :

1° Celle des œuvres complètes, publiée à Rome (*apud Accoltum*) en 1570, par ordre de Pie V. D'après Brunet, c'est la meilleure des éditions de saint Thomas. J.-B. de Rubeis [1] rappelle qu'elle devait

[1] Ouvrage cité, diss. XVI, cap. I, pag. CCXV.

être, en effet, dans l'intention du pape, *expurgata undique prorsusque splendida,* mais il reconnaît qu'en fait elle est plutôt inférieure aux éditions précédentes. Cela nous paraît fort probable, vu le nombre et la gravité des fautes d'impression qui s'y trouvent.

2° L'édition de la Somme contre les gentils, avec les commentaires de François de Sylvestris, publiée à Paris (*apud Joannem Foucherium sub scuto Florentiæ*) en 1552.

3° L'édition de la Somme de théologie, publiée à Douay (*sumptibus Marci Wyon sub signo phœnicis*) en 1614.

4° L'édition de la Somme de théologie qui fait partie de la Patrologie de Migne (*Parisiis, apud editorem*), 1845.

5° La traduction de la Somme de théologie par M. l'abbé Drioux. (Paris, 1850 et années suivantes.) Cette version, œuvre des plus recommandables, malgré quelques imperfections, est suivie de la traduction d'un certain nombre d'autres œuvres de saint Thomas où fourmillent les contre-sens et les coq-à-l'âne. On en jugera par ce seul exemple, tiré de l'opuscule XVI *de Unitate intellectus contra Averroistas Parisienses.* Ayant trouvé, dans les éditions du XVIe siècle qu'il avait sous les yeux, le mot *Sōrtes,* le traducteur, M. Bandel, curé, chanoine honoraire de Limoges, n'a pas compris que c'était une abréviation de *Socrates,* de sorte qu'à chaque page de sa traduction il introduit un certain Sortès qui a tout l'air d'un auteur grave espagnol, d'un disciple des Suarès et des Vasquès.

6° Le premier volume de la grande édition des œuvres de saint Thomas, entreprise par le pape Léon XIII : Sancti Thomæ Aquinatis doctoris angelici opera omnia jussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. Tomus primus. Romæ 1882. Ce premier volume contient les commentaires de saint Thomas sur le *peri hermeneias* et les *analytica posteriora*, avec les annotations du cardinal Zigliara. On y a joint comme introduction, les divers actes de Léon XIII à l'honneur de saint Thomas et les dissertations critiques de J.-B. de Rubeis dont il a été question plus haut. Nous devons communication de ce volume magnifique à l'obligeance de M. l'avocat Théoph. Dufresne, de Genève.

En outre, voici les principaux ouvrages sur la matière que nous avons pu consulter :

Anton. De hominis habitu naturali quam Aristoteles in Ethicis Nicomacheis proposuerit doctrinam. 1860.

Biese. Die Philosophie des Aristoteles in ihrem inneren Zusammenhange entwickelt. 1835-1842.

Gass. Geschichte der christlichen Ethik, vol. I. (Seul paru jusqu'à présent.) 1881.

Hartenstein. Ueber den wissenschaftlichen Werth der aristotelischen Ethik, — dans Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, I, II. 1859, pag. 49-107.

Jourdain. La philosophie de saint Thomas d'Aquin. 1858.

Kampe. Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles. 1870.

de La Bouillerie. L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin, d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin. 2e éd. (s. d.)

Luthardt. Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschied von der Moral des Christenthums. 1869. 1870.

Maillet. De voluntate ac libero arbitrio in moralibus Aristotelis operibus. 1877.

Je dois à l'obligeance de l'auteur la communication de cette intéressante thèse qui ne se trouve pas en librairie. Qu'il en reçoive ici mes sincères remerciements.

Mann. Quæ apud Aristotelem inveniantur officii præceptorum quasi semina atque initia. 1867.

Montet. Mémoire sur saint Thomas d'Aquin, dans les Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques. Savants étrangers, tome II, pag. 511 et suiv. 1847.

Naville. Etude sur l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, *Bibliothèque universelle,* tome V (1859), pag. 321-355, 481-524.

Neander. La morale des philosophes grecs et la morale chrétienne. Traduit par Ch. Berthoud. 1860.

Neander. Ueber die Eintheilung der Tugenden bei Thomas Aquinas — dans Wissenschaftliche Abhandlungen von Dr August Neander, herausgegeben von J. L. Jacobi, 1851, pag. 42-57.

Oischinger. Die spekulative Theologie des heiligen Thomas von Aquin. 1858.

Ollé-Laprune. Essai sur la morale d'Aristote. 1881.

Prantl. Ueber die dianoetischen Tugenden in der nikomachischen Ethik des Aristoteles. 1852.

Ravaisson. Essai sur la métaphysique d'Aristote. 1837.

Redepenning. Ueber den Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von Aquino. 1875.

Renan. Averroès et l'averroïsme. 1867.

Rietter. Die Moral des heiligen Thomas von Aquin. 1858.

Schell. Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der aristotelischen Philosophie. 1873.

Schneid. Aristoteles in der Scholastik. 1875.

Schneid. Die Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. 1881.

Schütz. Thomas-Lexikon. 1881.

Talamo. L'aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie; traduit de la seconde édition italienne par un prêtre du diocèse du Mans. 1876.

Teichmüller. Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Christo. 1881.

Trendelenburg. Historische Beiträge zur Philosophie, tome II, 1855.

Walter. Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. 1874.

Cet ouvrage est de beaucoup le meilleur que nous connaissions sur la morale d'Aristote. L'auteur a pénétré dans son sujet plus avant même que M. Zeller qui, d'ailleurs, a mis ses travaux à profit pour la dernière édition de sa *Philosophie der Griechen.* La sûreté de l'analyse de M. Walter remplit le lecteur de confiance dès l'abord, et cette confiance va en augmentant à mesure qu'on examine ce bel ouvrage. Sans parler de son grand mérite scientifique, il y a dans toute la manière de l'auteur une vie, un esprit et une impartialité bienfaisantes; malgré la difficulté des matières qu'il traite, il réussit à faire trouver un sens à cette pensée de Pascal : « Platon et Aristote étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis. Et quand ils se sont divertis à faire leurs lois et leur politique, ils l'ont fait en se jouant[1]. » Nous n'osons dire que nous ayons pu nous assimiler sur tous les points la pensée de M. Walter, mais nous nous empressons de reconnaître avec gratitude qu'il a été notre véritable introducteur dans la morale d'Aristote.

van Weddingen. L'encyclique de S. S. Léon XIII et la restauration de la philosophie chrétienne. 1880.

On trouve, dans cet opuscule, le texte et la traduction de l'encyclique *Æterni Patris.* Du reste, la brochure n'a pas une grande portée philosophique, et surtout elle est indignement imprimée. Il n'y a, pour ainsi dire, pas une citation correcte.

[1] Pascal, *Pensées*, édition Faugère, tome II, pag. 97.

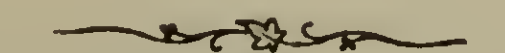
Werner. Der heilige Thomas von Aquino. Zweiter Band. Die Lehre des heiligen Thomas Aquinas. 1859.

Wildauer. Die Psychologie des Willens bei Socrates, Platon und Aristoteles. 1877.

La troisième partie de ce solide travail, qui doit être relative à Aristote, n'a pas encore paru.

Wuttke. Handbuch der christlichen Sittenlehre. 3 Aufl. 1874. Einleitung, III. Geschichte der Sittenlehre.

Zeller. Die Philosophie der Griechen. Zweiter Theil, zweite Abtheilung. 3. Auflage, 1879.



PREMIÈRE PARTIE

DOCTRINE D'ARISTOTE

CHAPITRE PREMIER

De la morale, du bonheur et de la vertu.

Ce chapitre est destiné à donner une vue d'ensemble sur le système moral d'Aristote ; il est nécessaire pour introduire la question que nous voulons surtout étudier, celle du rôle attribué à la raison dans l'action. En même temps il pourra servir à montrer dans quelle erreur historique Schleiermacher est tombé, quand il a affirmé qu'il y avait dans la morale antique une distinction tranchée et constante entre le principe eudémoniste et le principe téléologique[1]. La morale d'Aristote, la plus complète et la plus scientifique des morales antiques, est à la fois une morale du bonheur et une morale de la perfection.

Tout art, toute recherche scientifique désire un bien, a pour objet un bien, et le bien c'est essentiellement ce que tout désire,

[1] *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre.* Erster Abschnitt, pag. 39, de l'édition de 1834.

le but non seulement de l'activité théorique, mais aussi de l'activité pratique, le but de toute action et de toute résolution ; les choses mêmes qui manquent de connaissance tendent au bien sans avoir conscience de cette tendance, de cet appétit de leur nature. Mais les biens comme les buts sont nombreux et subordonnés les uns aux autres ; à chacun d'eux correspond une science, et la science la plus élevée a pour objet le bien suprême auquel tous les autres doivent se rapporter.

Ces considérations, par lesquelles Aristote ouvre sa morale[1], et qui la dominent tout entière, permettent de déterminer son objet propre et sa place dans l'ensemble des sciences. La morale n'étudiera pas le bien dans toute son étendue, le bien auquel tend l'univers lui-même, le bien suprême qui est la cause de tout mouvement sans exception ; elle laissera également de côté le bien auquel tend la nature inconsciente et la nature incorruptible, tout ce qui est au-dessus et au-dessous de l'homme ; elle se rapportera uniquement au bien humain[2], c'est-à-dire au bien que l'homme peut atteindre, soit en le pratiquant, soit en l'acquérant[3].

La morale est donc loin d'être la plus élevée des sciences, car il y a dans l'univers des êtres beaucoup plus divins que l'homme, les corps les plus lumineux, par exemple, dont notre univers est composé[4] ; mais parmi les sciences qui ont l'homme pour objet, la morale tient le premier rang, car elle étudie le bien humain suprême, celui que nous voulons pour lui-même

[1] *Eth. Nic.*, I, 1. 1094 *a*, 1-3 ; I, 2. 1095 *a*, 14, 15, etc.

[2] *Eth. Nic.*, I, 1. 1094 *b*, 7.

[3] ἀγαθὸν... πρακτὸν... κτητὸν ἀνθρώπῳ... τοιοῦτόν τι ζητεῖται, *Eth. Nic.*, I, 4. 1096 *b*, 33. Outre ses objections générales aux idées platoniciennes, le grand reproche qu'Aristote adresse à l'idée du bien, c'est qu'elle n'est pas suffisamment accessible à l'homme, ni d'un assez grand secours pour la pratique.

[4] *Eth. Nic.*, VI, 7. 1141 *a*, 34 sqq.

et à cause duquel nous voulons tous les autres[1]. Ce bien suprême doit exister; car s'il n'existait pas, nos aspirations formeraient entre elles un procès à l'infini, nos désirs seraient vains; or il n'y a rien de vain dans les êtres naturels.

La morale, ainsi définie quant à son objet, est avant tout une science d'observation, soit qu'elle s'enquière du bien humain dans la mesure où chaque individu le poursuit et l'atteint, soit qu'elle en étudie dans l'état une réalisation bien plus grande, plus parfaite, plus belle et plus divine. Dans les deux cas, la morale part de faits existants, de faits qu'il faut connaître avant tout: les actions humaines ne sont pas seulement son but, en tant qu'elle prétend les régler, elle les prend aussi pour point de départ; elle n'est pas seulement περὶ τούτων, mais aussi ἐκ τούτων[2]. Ici, comme ailleurs, nous devons commencer par ce que nous connaissons le mieux, le fait (τὸ ὅτι); si nous le connaissons suffisamment, nous n'aurons guère besoin de connaître ses causes[3]. Aussi peut-on n'y pas beaucoup appuyer; car le but de la morale n'est ni la spéculation, ni la connaissance en général, mais la pratique[4]. Comme cette matière est éminemment changeante et diverse, la science qui l'étudie ne saurait comporter une grande rigueur. Il est arrivé que des choses assurément bonnes, telles que la richesse et le courage, ont causé la mort de quelques-uns: ce sont là des exceptions, et la science ne s'occupe pas des exceptions; elle ne doit viser qu'à établir les règles qui se vérifient le plus souvent dans la vie[5]. Il résulte encore de ce

[1] *Eth. Nic.*, I, 1. 1094 *a*, 19.

[2] I, 1. 1095 *a*, 3, 4; 1094 *b*, 19, 20.

[3] I, 2. 1095 *b*, 3 sqq. Le fait, c'est, par exemple, que les convoitises sont vaincues par l'abstinence, et c'est là ce qu'il importe de savoir; quant à savoir pourquoi il en est ainsi, cela est de peu d'importance pour la pratique. (Thomas d'Aquin, *ad h. l.* = *lectio IV f.*)

[4] I, 1, 1095 *a*, 5; II, 2. 1103 *b*, 26-29.

[5] I, 1. 1094 *b*, 10-22.

caractère de la science morale que le moraliste devra étudier avec soin les opinions des sages, les éprouver en les comparant à leur conduite même, les adopter lorsqu'il verra les paroles en accord avec les actes, et lorsqu'il y aura désaccord, se défier des discours pour se fier aux faits [1]. Mais cette défiance est superflue quand il s'agit des sentences partout répandues et répétées, telles que les proverbes, car il est impossible que tous les hommes se trompent, dans des questions qui les intéressent aussi directement. Ce que tous affirment, nous disons que cela est [2]; ou, pour parler avec le poète, il est impossible qu'une sentence répétée par des peuples nombreux soit sans effet [3].

Cette confiance d'Aristote dans la vérité des maximes universellement admises va lui faciliter singulièrement la détermination de ce bien suprême, auquel tendent tous nos actes : il n'est pas un homme qui n'accorde que ce bien est le bonheur (εὐδαιμονία). Le bonheur suffit à lui seul pour rendre la vie désirable et complète ; c'est pour lui-même que nous le recherchons, et nous recherchons tout le reste à cause de lui [4]; par sa nature même, il ne peut être coordonné, ajouté à d'autres biens [5]. Etre heureux, c'est la même chose que de bien vivre et

[1] *Eth. Nic.*, X, 9. 1179 *a*, 16 sqq.

[2] X, 2. 1172 *b*, 35, 36. Il faut remarquer que c'est sur cette autorité qu'Aristote s'appuie pour définir le bien « ce que tout désire. » Ceux qui prétendent qu'une chose désirée par tout le monde peut n'être pas bonne, ceux-là ne disent rien.

[3] VII, 14. 1153 *b*, 27. Comp. Hésiode, *Opp. et dies*, vers 763.

[4] I, 5. 1097 *b*, 1.

[5] *Eth. Nic.*, 1097 *b*, 16-21. ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην, συναριθμουμένην δὲ δῆλον ὡς αἱρετωτέραν μετὰ τοῦ ἐλαχίστου τῶν ἀγαθῶν κ. τ. λ. [Nous regardons] le bonheur comme le plus désirable des biens, n'étant pas coordonné [aux autres biens; s'il leur était] coordonné, il serait évidemment préférable de le posséder avec le moindre des [autres] biens [plutôt que de le posséder seul] ; car ce qu'on ajoute [à un bien] produit une supériorité de bien, et de deux biens le plus grand est toujours préférable. Cette traduction nous semble commandée par toute la doctrine d'Aristote sur le bonheur, nous ne voyons pas pourquoi M. Zeller la trouve inconciliable avec le texte. (*Phil. der Griechen*, II², pag. 610, 611 n.)

de bien agir. Pourtant cet accord universel porte sur un nom bien plus que sur une chose[1], car si tous proclament le bonheur le plus grand des biens, chacun le définit à sa manière, suivant ses aptitudes, ses mœurs et ses besoins présents. Les uns le font résider dans le plaisir, les autres dans la richesse, les autres dans les honneurs, les autres dans la vertu; autant d'opinions insuffisantes et fausses quand on les prend isolément, mais qui toutes renferment des éléments de vérité[2].

Pour arriver à une notion plus générale et plus vraie du bonheur, Aristote recourt à la première qualité qu'il lui a reconnue, celle d'être le bien de l'homme par excellence. Le bien de l'homme doit résider dans l'œuvre de l'homme, de même que le bien du joueur de flûte, du statuaire et de chaque artiste réside dans l'activité qui lui est propre. Nul être n'atteint sa perfection définitive dans le repos, mais dans l'activité (ἔργον, ἐνέργεια), et dans une activité propre à sa nature. L'homme a-t-il, comme tel, une œuvre qui lui appartienne en propre? Evidemment oui, il ne se peut pas que, seul dans l'univers, il soit ἀργόν, oisif ou du moins sans activité propre, alors que le charpentier et le corroyeur ont chacun sa tâche, bien plus, alors que chaque partie même du corps humain, l'œil, la main, le pied, a son œuvre propre et spéciale. Pour peu que nous étudiions la nature de l'homme, nous pourrons reconnaître quelle est cette activité qui lui appartient en propre; ce n'est ni la vie végétative, ni la vie des sens, qui sont communes à d'autres êtres que lui; c'est une vie inaccessible aux plantes et aux bêtes, une vie raisonnable, soit qu'on entende par là une activité de la raison

Quant à la traduction de M. Ramsauer, elle donne un sens très pauvre et surtout très peu conforme à la doctrine d'Aristote, puisqu'elle suppose un bien humain qui ne rentre pas dans le bonheur.

[1] *Eth. Nic.*, I, 2. 1095 *a*, 17-22.

[2] I, 3. 1095 *b*, 14-1096 *a*, 10; I, 8. 1098 *b*, 22-29.

pure, ou une activité réglée par cette raison, ou l'une et l'autre [1].

D'autre part, il est évident que cette vie sera conforme à la vertu humaine ; car la vertu n'est autre chose que la bonne qualité d'un être, ce qui le rend recommandable dans son genre, ce qui lui permet d'accomplir son œuvre propre. La vertu est toute bonne qualité d'un être qui répond à sa notion essentielle ; la vertu de l'œil consiste à bien voir, la vertu du cheval à bien courir, à supporter son cavalier et à soutenir le choc des ennemis [2]. L'œuvre de l'individu vertueux est identique à celle de l'espèce, et l'œuvre de l'espèce ne se réalise bien qu'en lui. Si le bonheur est une activité humaine parfaite, nous pouvons donc ajouter sans la moindre hésitation qu'il ne peut appartenir qu'à l'homme vertueux, en tant qu'il est vertueux ; la vertu forme l'essence du bonheur.

Il ne s'agit pas ici d'une vertu oisive, d'une simple manière d'être, qui pourrait aussi bien exister dans le sommeil que dans la veille ; non, l'homme n'est pas heureux en dormant comme Endymion ; aux jeux olympiques on ne couronne les plus beaux et les plus forts que s'ils ont combattu, et la vertu qui donne le bonheur est par-dessus tout une activité [3]. Il faut donc que cette activité puisse se déployer sans entraves, et cela ne saurait avoir lieu sans certaines conditions, qui ne dépendent pas toutes de nous. D'abord, si le bonheur est un bien parfait, il faut qu'il se déploie pendant une vie complète ; une hirondelle ne fait pas le printemps, un jour heureux ne constitue pas le bonheur [4]. Ensuite il faut posséder les autres ressources néces-

[1] *Eth. Nic.*, I, 6. 1097 *b*, 24-1098 *a*, 6 ; II, 5. 1106 *a*, 15-21.

[2] *Rhet.*, I, 6. 1362 *b*, 18 : la vertu de la possession, c'est la richesse ; ce qui revient à dire que la vertu du possesseur est d'être riche.

[3] *Eth. Nic.*, I, 6. 1098 *a*, 7-17 ; I, 9. 1098 *b*, 31-1099 *a*, 7. Conf. X, 8. 1178 *b*, 19, 20. Saint Thomas, commentant ce dernier passage (*lectio XII d*), dit qu'Endymion est un certain philosophe qui vécut longtemps en dormant.

[4] I, 6. 1098 *a*, 18-20.

saires pour mettre la vertu en évidence : sans fortune, sans amis, peut-on se montrer généreux et magnifique[1] ? Un esclave se trouve dans des conditions trop défavorables pour avoir part à la vertu véritable et parfaite[2], un enfant, pour la même raison, n'est heureux qu'en espérance[3], et même chez les hommes vertueux l'infortune extérieure ne saurait se concilier avec un bonheur parfait. Qui voudrait appeler bienheureux (μακάριος) le sort d'un Priam[4] ? En revanche, celui qui possède la vertu et les moyens nécessaires pour la mettre en œuvre ne manquera jamais de plaisir, car le plaisir est le complément nécessaire de toute activité sans entrave ; il accompagnera donc la vertu active, comme la fleur de beauté accompagne la jeunesse[5].

De cette façon, toutes les opinions diverses, émises par les sages ou par la multitude sur la nature du bonheur, se montrent vraies, mais toutes ne sont pas également vraies : si les biens extérieurs et les biens du corps sont indispensables au bonheur parfait, ce n'est qu'à cause de leurs relations avec la vertu. La vertu n'est pas, comme les richesses ou la santé, une simple condition du bonheur ; elle en constitue le fond même[6], et peut encore briller dans la manière de supporter la douleur[7]. Dans certains cas exceptionnels, il se peut même que la vertu commande l'abandon des autres biens ; et alors il faudra, sans hésiter, la préférer à tout le reste, sacrifiant sa vie même pour

[1] *Eth. Nic.*, I, 9. 1099 *b*, 2-8 ; I, 10. 1099 *b*, 27, 28.
[2] *Pol.* I, 13. 1260 *a*, 17-20, 34-36.
[3] *Eth. Nic.*, I, 10. 1100 *a*, 1-4.
[4] I, 10. 1100 *a*, 8.
[5] I, 9. 1099 *a*, 7-21. X, 4. 1174 *b*, 33.
[6] VI, 13. 1144 *a*, 3-6. Il faut remarquer qu'Aristote fait des parties constitutives d'un tout une sorte de moyen en vue de ce tout, qui est le but : « La vertu, dit-il, ne fait pas le bonheur, comme la médecine fait la santé, mais comme la santé même fait la santé, » ou pour parler d'une façon plus intelligible, comme la santé fait qu'on se porte bien.
[7] I, 11. 1100 *b*, 30-1101 *a*, 8.

l'amour du beau. La joie qu'on éprouvera dans cet instant s glorieux semblera préférable à de nombreuses années passées d'une manière quelconque, à une longue vie pleine d'actions médiocres[1].

Si telle est la place de la vertu dans le bonheur, c'est sur elle que l'attention du moraliste (ὁ πολιτικός) doit se porter avant toute autre chose[2]. Mais à cause de cela même, il faut que le moraliste connaisse la nature de l'âme, comme le médecin doit connaître la nature du corps pour être apte à le guérir.

L'âme humaine se divise en deux parties[3] : l'une raisonnable, l'autre irraisonnable ; et celle-ci se subdivise à son tour en deux. Il y a d'abord l'âme végétative, commune à tout ce qui se nourrit : plantes et animaux ; elle n'a rien à faire avec la raison, qui ne préside pas aux phénomènes physiologiques de la nutrition[4] ; sans doute, elle a sa vertu, mais cette vertu n'est pas une vertu humaine, nous pouvons la laisser de côté[5]. L'âme irraisonnable comprend encore un autre élément, incapable de pensée, cela va sans dire, mais capable de se laisser gouverner par la raison, et capable aussi de lui résister ; son rapport avec la raison est celui d'un fils vis-à-vis de son père, d'un jeune homme vis-à-vis d'un ami plus âgé ; son obéissance

[1] *Eth. Nic.*, III, 12. 1117 *b*, 7-16.

[2] I, 13. 1102 *a*, 5-13.

[3] Il faut noter que ces divisions semblent n'avoir pour Aristote rien de local ni de substantiel ; les parties de l'âme n'existent que pour la raison, et parce que leurs définitions répondent à des opérations diverses de notre être spirituel. (*De Anima*, II, 2. 413 *b*, 13-31.) Aristote revient souvent dans son *de Anima* à la polémique contre les auteurs qui morcellent l'âme (διασπᾶν, διαιρεῖν, μερίζειν), en établissant l'existence de plusieurs âmes réellement distinctes dans le même sujet humain. (I, 5. 411 *b*, 5-15 ; III, 9. 432 *a*, 22-*b*, 7 ; III, 10. 433 *b*, 1 sqq. et al. ; comp. Schell, ouvr. cité, chap. 1, art. 2.)

[4] C'est-à-dire que l'aliment étant une fois entré dans notre organisme, notre raison n'a plus aucune action sur les phénomènes de la digestion, elle n'en a pas même conscience.

[5] *Eth. Nic.*, I, 13. 1102 *a*, 32-*b*, 12.

a quelque chose de facultatif, elle ne ressemble pas à la soumission obligatoire de l'esprit aux démonstrations mathématiques. Mais ce qui prouve qu'elle peut et doit se soumettre à l'âme raisonnable, c'est que nous blâmons et réprimandons ceux chez qui cette subordination n'existe pas [1]. Telle est, dit Aristote, la condition de l'âme de la convoitise (τὸ ἐπιθυμητικόν) et en général de celle des appétits (τὸ ὀρεκτικόν) [2].

Ces deux grandes parties de l'âme, l'âme raisonnable et l'âme irrationnelle, ont chacune ses vertus spéciales : vertus intellectuelles (dianoétiques), et vertus morales (éthiques) [3]. C'est l'étude des dernières qui conduit Aristote à sa doctrine du volontaire et de l'involontaire. Il nous faut la suivre pour pénétrer la pensée de l'auteur relative aux rapports entre la raison et l'appétit.

Dans quelle classe de phénomènes psychologiques faut-il classer la vertu morale? Est-elle une passion (πάθος), une faculté (δύναμις), ou une manière d'être et d'agir, une habitude (ἕξις) [4] ? La passion est passagère, elle nous ébranle, nous

[1] *Eth. Nic.*, I, 13. 1102 *b*, 13-1103 *a*, 1.

[2] Le mot ὄρεξις désigne dans Aristote tantôt l'appétit en général, et alors il comprend la volonté (*De An.*, III, 10. 433 *a*, 23. *De Mot. An.*, 6. 700 *b*, 22); tantôt l'appétit irrationnel, et alors il s'oppose à la volonté. (*De An.*, III, 9. 433 *a*, 6-8; III, 11. 434 *a*, 12.) C'est dans ce dernier sens que le mot est pris ici; mais, même dans ces limites, l'ὀρεκτικόν, ou l'âme des désirs irrationnels est plus étendue que l'ἐπιθυμητικόν, ou l'âme de la convoitise; ce qu'elle comprend, en outre, pour Aristote comme pour Platon, c'est le θυμικόν, l'âme de la colère. (*Eth. Nic.*, III, 4. 1111 *b*, 12. *De An.*, III, 9. 432 *b*, 4-6) Il est à remarquer qu'Aristote ne nous donne nulle part un tableau complet des divisions et subdivisions de l'âme; ce tableau doit être reconstitué à l'aide de données éparses dans la *Morale* et le *Traité de l'âme.*

[3] *Eth. Nic.*, I, 13. 1103 *a*, 3-7.

[4] Ce terme, dans son sens philosophique et théologique, ne désigne pas nécessairement une disposition acquise par la répétition des mêmes actes, bien que la plupart des habitudes soient dans ce cas. Aristote parle d'habitudes naturelles (ἕξεις φυσικαί, VI, 13. 1144 *b*, 8, 9), et nous verrons que saint Thomas en fait autant. Dans ce sens, on parle encore maintenant d'une *habitude du corps.*

fait sortir de notre assiette, en soi elle ne nous rend ni bons ni mauvais : on ne blâme pas nécessairement un homme en colère, ni celui qui craint, ni celui qui a pitié, ou qui hait : on les loue bien plutôt à l'occasion ; la vertu et le vice ne peuvent donc être de simples passions. Elles ne sont pas non plus de pures facultés naturelles, le pouvoir d'éprouver telle ou telle passion, car cela non plus ne nous rend ni bons ni mauvais. Celui qu'on blâme est l'homme dont la colère est trop faible ou trop violente, tandis qu'on loue celui dont la colère est juste et modérée. C'est dire que la vertu et le vice sont des qualités, des habitudes de notre être relatives aux passions [1].

Mais parmi toutes ces qualités diverses de notre âme, quelles sont les bonnes, quelles sont les mauvaises? quelles habitudes faut-il désigner comme des vertus morales? lesquelles sont des vices? La vertu morale à cet égard ne diffère point de toute autre vertu, c'est-à-dire de toute autre bonne qualité d'un être. Or, dans toute matière continue et divisible, il peut y avoir un trop, un trop peu et un juste milieu à égale distance du trop et du trop peu ; et les deux extrêmes s'opposent au juste milieu comme le mal au bien. Il n'en est pas autrement de nos passions. Leur excès et leur défaut constituent le vice, leur modération constitue la vertu : en un sens, il est vrai, on pourra dire que la vertu est un extrême (ἀκρότης), car elle a pour objet un superlatif, ce qu'il y a de mieux, le bien absolu (τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ), mais par essence elle est un juste milieu (μεσότης, ἕξις ἐν μεσότητι.) C'est cette définition qui exprime sa nature intime [2].

Aristote n'entend point par là un juste milieu arithmétique et comme matériel; il proteste contre cette interprétation de sa pensée en enseignant que le juste milieu qui constitue la

[1] *Eth. Nic.* II, 4. 1105 *b*, 19-1106 *a*, 13.

[2] I, 5. 1106 *a*, 14-32 ; I, 6. 1106 *b*, 36-1107 *a*, 8.

vertu est subjectif : c'est un juste milieu non au point de vue de l'acte, mais au point de vue de l'agent. Nous aurons à voir plus loin ce qu'il faut entendre par là ; la question qui doit nous occuper maintenant est celle de l'origine de la vertu et de son mode de manifestation.

La vertu a pour domaine spécial nos passions, qu'elle règle et modère. L'homme vertueux est donc celui qui se réjouit et s'afflige comme il faut et quand il faut, car toutes nos passions sans exception peuvent se réduire à des impressions de joie et de douleur, et la règle du juste milieu est relative aussi bien à la nature et à l'occasion de nos joies qu'à leur mesure; elle ne dit pas seulement combien nous devons nous réjouir, mais aussi à quel propos. La vertu morale a donc en somme le plaisir et la peine pour son domaine spécial ; l'homme vertueux est dans le vrai (κατορθωτικός) au sujet du plaisir. Mais si toute passion se résout en une impression joyeuse ou douloureuse, le plaisir et la peine nous font agir aussi ; la vertu morale aura donc pour objet nos actes aussi bien que nos sentiments. Le plaisir pris dans son acception la plus étendue, comprenant en soi et le bien moral et l'utilité est la règle générale de tous les actes humains ; en réglant nos plaisirs, la vertu réglera tous nos actes [1]. Dans les uns et les autres, elle recherchera le juste milieu qui constitue sa nature même [2].

Mais si la vertu morale prétend ainsi régler nos actions, c'est dans nos actions d'abord qu'elle a pris naissance, de même que le vice, et que toute habitude ayant une valeur morale. C'est ce qui se voit aussi dans les jeux gymnastiques comme dans tout autre genre d'action ; ceux qui veulent y exceller un jour, s'y exercent d'abord : il faut être absolument stupide pour

[1] *Eth. Nic.* II, 2. 1104 *b*, 8-1105 *a*, 13.
[2] II, 5. 1106 *b*, 27, 28.

ne pas voir que toutes nos qualités diverses viennent de notre activité [1].

On ne doit pas croire pour cela que les dispositions naturelles soient absolument étrangères à la vertu ; à un certain point de vue, il faut reconnaître que nous naissons tempérants et courageux, mais cette sorte de vertu naturelle, qui nous est commune avec les enfants et les brutes, n'est pas la vertu proprement dite et souveraine; et celle-ci ne se forme que par l'exercice [2]. Les qualités morales d'un homme, ses vertus et ses vices, se fondent sur des actes devenus pour lui une habitude : le nom même en fait foi, il n'y a qu'une nuance entre le mot ἦθος (caractère moral) et le mot ἔθος (habitude) [3].

Le caractère moral proprement dit ne peut donc pas être inné au sujet ; sans quoi l'habitude ne pourrait pas plus le créer ou le modifier par des actes souvent répétés qu'on ne peut donner à une pierre l'habitude de se porter en haut : sa nature l'entraîne invinciblement vers le bas, quand même nous la lancerions dix mille fois en l'air. Ce n'est pas non plus à force de voir et d'entendre que nous acquérons la vue et l'ouïe,

[1] *Eth. Nic.* III, 7. 1114 *a*, 7, sqq.

[2] VI, 13. 1144 *b*, 3-17. Dans ce passage, Aristote, pour marquer la différence entre la vertu naturelle et la vertu souveraine, définit celle-ci par la présence de la raison, qui est étrangère à la première. La vertu se forme par la répétition de certains actes, elle se manifeste par des actes où la raison joue un rôle essentiel ; ces deux thèses, aussi nécessaires l'une que l'autre au système d'Aristote, ne se contredisent pas directement. Sans doute, ce n'est pas la répétition de certains actes qui saurait faire naître la raison en nous ; mais un exercice bien dirigé doit assurer à la raison la domination dans notre vie, en dressant la partie irrationnelle de notre âme à lui obéir.

[3] Notons pour la curiosité du fait la remarque de saint Thomas à ce sujet (*lect. I, a*). *In græco ethos per e breve significat morem, sive moralem virtutem. Ithos autem scriptum per y græcum, quod est longum, significat consuetudinem.* Il n'est pas besoin sans doute de faire observer que c'est juste le contraire de la vérité. Le même quiproquo se trouve déjà dans le commentaire d'Albert le Grand. Cependant M. Talamo (*Ouvrage cité*, pag. 455 et 456) cite ce passage et d'autres de la même force comme « des observations de la plus grande exactitude. »

ces facultés nous sont données par la nature et précèdent tout exercice que nous pouvons en faire; mais quand il s'agit d'art et de vertu, la pratique décide de tout, non seulement elle manifeste la disposition intérieure, mais elle la produit. C'est en bâtissant que nous devenons architectes, en jouant de la cithare que nous devenons citharistes. En agissant d'une manière quelconque, nous acquérons un caractère moral quelconque, en agissant bien nous devenons vertueux, vicieux en faisant mal. Il faut bien bâtir pour devenir bon architecte, quand on bâtit mal on devient un mauvais architecte. Toute qualité morale provient d'une activité qui lui est semblable[1].

La vertu, consistant dans un juste milieu entre deux vices, résultera donc d'actions tenant elles-mêmes ce juste milieu. Cela n'est pas difficile à reconnaître quand il s'agit du corps et de sa vertu : la vigueur corporelle résulte d'exercices modérés, un exercice trop violent ou le manque d'exercice la détruisent également. Trop ou trop peu de nourriture et de boisson nuisent à la santé ; ce qui l'entretient et l'augmente, c'est une nourriture et une boisson mesurées. Ces faits, qui sont évidents, doivent nous servir de témoignages pour l'étude des questions dont nous cherchons encore la solution ; concluons donc que c'est par le juste milieu dans les actions que se produit ce juste milieu dans l'habitude morale qui constitue la vertu : celui qui s'habitue à tout fuir, à tout redouter, sans jamais rien supporter, devient un lâche ; celui qui ne veut rien craindre, et qui marche à la rencontre de tout, devient un téméraire ; pour devenir courageux, il faut accomplir des actes qui soient un milieu entre ceux d'un lâche et ceux d'un téméraire. Or, comme ce sont là les actions mêmes par lesquelles la vertu morale s'exprime, il ne reste plus qu'à dire qu'elle résulte des mêmes actes dans lesquels elle se mani-

[1] *Eth. Nic.* II, 1. 1103 *a*, 14-*b*, 25.

feste. C'est ce que nous observons sans peine dans ces phénomènes corporels, au témoignage desquels il faut souvent recourir, parce qu'ils sont plus faciles à étudier que les autres ; les mêmes travaux qui produisent la force la mettent aussi en évidence ; et s'il est vrai que la nourriture donne des forces, il n'est pas moins vrai que l'homme vigoureux mange plus que l'homme débile. De même, c'est en nous abstenant de certains plaisirs que nous devenons tempérants, et personne ne sait mieux s'en abstenir que l'homme tempérant[1]. Ainsi la vertu s'acquiert et se manifeste par des actes ; et comme le commencement d'un acte est l'élection[2], on peut dire en un double sens que la vertu est une habitude élective (ἕξις προαιρετική) : elle résulte de certaines élections, et se montre dans des élections toutes semblables.

Ces déterminations sur l'origine et les effets de la vertu ne contiennent-elles pas un paradoxe et un cercle vicieux ? Pour être juste, il faut avoir fait beaucoup d'actes justes ; mais pour faire des actes justes, ne faut-il pas être juste déjà ? pour faire acte de musique ou de grammaire (c'est-à-dire pour écrire ou parler correctement), ne faut-il pas être musicien et grammairien ? Non certes, il se peut qu'on écrive, qu'on parle, qu'on joue correctement par hasard ; il se peut surtout qu'on le fasse d'après les préceptes d'un autre. Pour être grammairien, il ne suffit pas de faire quelque chose de grammatical, c'est-à-dire d'écrire et de parler conformément aux règles de la grammaire, il faut encore le faire grammaticalement, c'est-à-dire d'après une règle grammaticale qu'on porte en soi-même. De même les

[1] *Eth. Nic.* II, 2. 1104 *a*, 11-*b*, 3.

[2] προαίρεσις. *Election*, choix personnel qui résulte de la volonté. Ex. : le désir que nous avons que le monde croie que toutes nos élections sont bonnes apporte de la nécessité à une action qui était volontaire auparavant. Balzac, *Septième discours sur la cour*. (Littré, *Dictionnaire*.)

actes justes et tempérants sont tout simplement les actes conformes à ceux d'un homme juste ou tempérant, soit qu'on les fasse exprès ou par hasard, librement ou sur l'ordre d'un autre; mais pour être juste et tempérant, il ne suffit pas de faire ces actes, il faut les faire dans certaines dispositions qui deviennent l'essentiel; et ces dispositions ne sont pas les mêmes, quand il s'agit de l'art ou de la vertu morale.

Pour mériter le nom d'artiste, il ne suffit pas de faire telles ou telles œuvres par hasard ou d'après les ordres du maître ; il faut et il suffit de faire cette œuvre en homme qui sait (εἰδώς), c'est-à-dire d'après une connaissance générale des règles de l'art. Pour posséder la vertu, les conditions sont autres : la connaissance générale est sur ce terrain sans grand effet, et par conséquent peu nécessaire; mais, pour qu'on puisse dire d'un homme qu'il a la vertu, il faut que, faisant des actes vertueux, il les choisisse librement, et les choisisse pour eux-mêmes, qu'il agisse volontiers et suivant un dessein inébranlable. Or, ces qualités intérieures résultent d'actes fréquemment répétés, car on finit par aimer ce qu'on a fait souvent ; l'habitude devient en nous une seconde nature. L'on commencera donc, sous la direction de la loi de l'Etat ou sur les ordres d'un père, à faire des actes courageux ou tempérants à cause des récompenses qui y sont attachées, et à fuir les actions vicieuses qui sont soumises à une punition; puis on en viendra, par le fait de l'habitude, à aimer et à faire les actions vertueuses pour elles-mêmes, par conséquent à les faire avec une constance inébranlable : c'est ainsi que l'homme devient vertueux. Il est vrai qu'on recourt le plus souvent à une méthode toute différente ; on se réfugie dans les raisonnements, on prétend philosopher et devenir ainsi vertueux, à peu près comme les malades qui s'enquièrent avec empressement de l'avis des médecins, mais qui se gardent bien de rien faire de ce que les

médecins leur ordonnent. Cette manière de se traiter ne guérira pas leur corps, pas plus que les amateurs de philosophie ne trouveront dans leurs études la santé de leur âme[1].

Si la vertu, premier objet de la morale, résulte de nos actes et se manifeste par eux, ce doit être une des tâches essentielles du moraliste d'étudier les actes humains; et pour se livrer avec fruit à cette étude, il faut d'abord les étudier en général, abstraction faite de la vertu et du vice qui peuvent s'y exprimer, afin de rechercher précisément quels actes peuvent avoir part à la vertu humaine et au vice son contraire. Abordons cette étude, qui doit aboutir à une détermination des notions du volontaire et de l'élection.

[1] *Eth. Nic.* II, 3. 1105 *a*, 17-*b*, 18 ; X, 10. 1179 *b*, 29-1180 *a*, 15.

CHAPITRE II

Classification générale des actes humains. Actes involontaires et non volontaires.

C'est au chapitre X du livre I[er] de la *Rhétorique* que se trouve la classification la plus complète des divers actes humains. Nous la prendrons pour cadre de notre analyse ; le traité du *Mouvement des animaux*, celui de l'*Ame* et la *Morale à Nicomaque* nous fourniront les données matérielles les plus importantes. Toutes les actions dont l'homme est ou semble être l'auteur se divisent, d'après Aristote, en deux grandes classes, celles que nous faisons par nous-mêmes (δι' αὑτούς), celles que nous ne faisons pas par nous-mêmes (οὐ δι' αὑτούς). Les actions dont nous ne sommes pas les auteurs par nous-mêmes appartiennent à deux catégories : les actes qui proviennent du hasard, et ceux qui ont pour cause une nécessité, soit intérieure et naturelle, soit extérieure et violente. Quant aux actes que nous accomplissons par nous-mêmes, ils viennent de l'habitude ou de l'appétit, qui est tantôt raisonnable, tantôt irraisonnable ; l'appétit irraisonnable à son tour revêt deux formes principales : la colère et la convoitise. Tout l'ensemble des actes humains, à prendre ce terme dans sa plus grande étendue, se ramène donc à sept

causes diverses : la nature (φύσις), la violence (βία), la fortune (τύχη), l'habitude (ἔθος), le raisonnement (λογισμός), la colère (ὀργή) et la convoitise (ἐπιθυμία)[1].

Art. Ier. *Actes naturels.*

Nous avons déjà mentionné l'âme végétative et les actes auxquels elle préside ; ils n'ont rien de spécialement humain, et sont commandés chez tous les êtres vivants par une chaleur et un froid intérieurs. Tels sont entre autres les phénomènes du sommeil et du réveil, ces deux états qui se succèdent régulièrement dans notre organisme, qui en sont comme les phases normales, toujours provoquées par un état intérieur ; l'être vivant s'endort lorsque ses sens et en particulier son sens commun (τὸ πρῶτον ᾧ αἰσθάνεται πάντων) deviennent impuissants à agir, et cette impuissance périodique est dans sa nature même[2]. On peut en dire autant de la vieillesse et de la mort ; ce sont aussi des faits naturels, dont le principe est dans l'être vivant. Il peut y avoir une mort violente et contre nature, mais il y a aussi une mort naturelle, qui arrive dans la vieillesse et sans aucune douleur[3].

Les faits de cet ordre sont inévitables et nécessaires[4], ils s'accomplissent sans aucune intervention de notre raison, soit que nous connaissions ou non ce qui se passe en nous ; comme la raison est plus nous-mêmes qu'aucune autre chose en nous[5], nous pouvons dire que ces actes ne sont pas volontaires (ἑκούσια), que nous ne les accomplissons ni volontairement (ἑκόντες), ni par nous-mêmes (δι'αὑτούς), car ces deux expressions

[1] *Rhet.* I, 10. 1368 *b*, 32 et sqq.

[2] *De Somno et Vig.* passim, en partic. 2. 455 *b*, 8.

[3] *De Juv. et Sen.* 5. 469 *b*, 21. *De Resp.* 4. 472 *a*, 16 ; 17. 478 *b*, 22 sqq.

[4] *Eth. Nic.* VI, 13 ; 1144 *a*, 10 οὐθὲν ἐπὶ τῷ θρεπτικῷ πράττειν ἢ μὴ πράττειν.

[5] *Eth. Nic.* IX, 8. 1168 *b*, 30-1169 *a*, 2.

sont équivalentes[1]. Mais on ne peut pas dire pour cela qu'ils soient involontaires (ἀκούσια) : un acte involontaire est un acte que nous faisons par ignorance ou dont le principe n'est pas en nous ; or ces deux caractères ne se retrouvent pas dans les actes naturels. Nous ne les faisons pas par ignorance, et s'ils n'ont pas leur principe dans notre raison, on ne peut pas dire pourtant d'une manière absolue que leur cause nous soit extérieure ; ils ne sont pas contraires à nos appétits. La preuve, c'est qu'ils ne sont pas accompagnés de douleur. Ils rentrent donc dans une classe particulière, celle des actes qui ne sont ni volontaires, ni involontaires (οὐθ'ἑκούσια οὐτ'ἀκούσια[2]).

Ces mêmes actes deviennent pourtant involontaires, lorsqu'ils se modifient de façon que leur principe soit extérieur à la personne même de l'agent. C'est le cas de la mort, lorsqu'elle est autre chose que le dernier terme de l'affaiblissement naturel (μάρανσις) de la chaleur vitale, quand elle en est une extinction violente (σϐέσις). De même, les mouvements réguliers du cœur rentrent certainement dans les actes naturels qui ne sont ni volontaires, ni involontaires ; mais ces mouvements deviennent désordonnés et involontaires lorsque nous pensons à quelque objet effrayant, sans avoir pourtant aucune raison de craindre pour nous-mêmes, sans que notre raison nous ordonne de rien redouter[3]. En ce cas, le mouvement est involontaire, parce qu'il a son principe unique hors de nous, dans l'objet effrayant auquel nous avons pensé ; il est plus qu'étranger, il est contraire à la raison et à l'imagination même, qui nous ont mis en relation avec sa cause extérieure. C'est malgré nous que notre cœur bat ainsi ; cet organe se comporte alors comme un autre

[1] *Rhet.* I, 10. 1369 *b*, 20.

[2] *Eth. Nic.* V, 11. 1135 *a*, 33-*b*, 2 *De An. Mot.* 11. 703 *b*, 4, sq.

[3] *De An.* III, 9. 432 *b*, 30, sqq. πολλάκις διανοεῖται φοϐερόν τι ἢ ἡδύ, οὐ κελεύει δὲ φοϐεῖσθαι, ἡ δὲ καρδία κινεῖται, ἂν δ'ἡδύ, ἕτερόν τι μόριον. Comp. *De An. Mot.* 11. 703 *b*, 6-8.

animal, à beaucoup d'égards indépendant de notre âme. L'âme n'agit sur le cœur que comme un intermédiaire, elle le met en rapport avec certaines causes qui agissent sur son mouvement. Celui-ci n'est pas modifié directement par les êtres extérieurs que nous pensons ou imaginons, mais par leurs images ; seulement ces images ont en un sens les mêmes qualités que les objets qu'elles représentent : elles sont, elles aussi, chaudes, froides, agréables, terribles, et par ces qualités dilatent ou contractent le cœur. Ce mouvement initial étant produit, tous les autres, le frisson, la pâleur, la rougeur subite, en résultent comme les plus grands mouvements d'un navire résultent d'un léger déplacement de la barre du gouvernail, ou comme le mouvement circulaire d'un chariot automatique (ἁμάξιον) résulte, à cause de son mécanisme, d'une faible impulsion initiale. L'appétit (ὄρεξις) ne contribue donc en rien à ces mouvements, et nos facultés de connaissance n'influent sur eux que d'une manière tout accidentelle[1].

L'analogie de cette théorie d'Aristote avec celle de Descartes sur le même sujet est frappante ; mais les différences sont profondes aussi. 1° Aristote n'explique par le mécanisme qu'une certaine classe des mouvements des animaux, ceux que la physiologie moderne appelle mouvements réflexes. Descartes étend sa théorie à tous les mouvements qui ne dépendent pas de la raison, et par conséquent à tous ceux de la brute. 2° Pour Aristote, ce mécanisme comprend un acte de connaissance, agissant sinon comme cause proprement dite, du moins comme intermédiaire ; Descartes prétend faire abstraction de tout ce qui pourrait transformer l'animal en un être capable de connaissance ou d'action véritable.

[1] *De Mot. An.* 7. 701 *b*, 10 sqq.

Art. II. *Actes forcés.*

La nécessité proprement dite, ou la violence (*βία*), a son principe hors de nous; nous ne contribuons en rien aux actes qu'elle nous impose : ainsi, nous subissons une violence quand nous sommes emportés par le vent, ou emmenés par des hommes qui sont nos maîtres, ou lorsqu'on prend notre main pour en frapper un tiers[1]. Tout mouvement de ce genre est évidemment involontaire; mais peut-on appeler volontaires les actes que nous faisons par crainte de maux plus grands encore? Si un tyran nous ordonne de faire quelque action honteuse pour obtenir le salut de nos parents et de nos enfants, qu'il tient en son pouvoir, et qu'il va mettre à mort en cas de refus, notre obéissance à ses ordres injustes peut-elle être appelée volontaire ? Est-ce volontairement que dans une tempête on jette toute la cargaison du navire à la mer, pour sauver sa vie et celle des autres passagers ?

La question peut se discuter, et il semble que ces actes sont d'une nature mixte. Ils sont volontaires en ce sens que dans tous ces cas le principe du mouvement est bien en nous-mêmes, qu'il dépend donc de nous d'agir ou de ne pas agir. Il faut même aller plus loin ; ces actions, auxquelles nous nous décidons à contre-cœur, nous paraissent désirables dans les circonstances données, parce qu'elles représentent un mal moindre que l'autre terme de l'alternative, et tout mal moindre est une espèce de bien[2]. Sur le moment donc, et relativement aux circonstances présentes, les actes de ce genre sont volontaires ; et c'est là l'essentiel, car les épithètes de volontaire ou d'involontaire ont leur vérité quand on les applique, non à des actions considérées à un

[1] *Eth. Nic.* V, 10. 1135 *a*, 32.
[2] *Rhet.* I, 10. 1369 *b*, 24 sq.

point de vue abstrait et général, mais à des actes particuliers et concrets ; pour décider si tel acte est volontaire ou ne l'est pas, il faut donc avoir égard à toutes les circonstances dans lesquelles il s'est produit.

D'autre part, en se plaçant à un point de vue plus général, à considérer les choses d'une façon absolue, la perte d'une cargaison semblera toujours un acte involontaire ; personne ne la désirera pour elle-même. Ainsi le même acte peut et doit être regardé comme involontaire et contraint en soi-même (*simpliciter involuntarium*), et comme relativement volontaire (*voluntarium secundum quid*), parce qu'il sera préférable à un mal plus grand[1].

L'appréciation morale de cet acte donne lieu à des questions délicates. On ne le veut pas pour lui-même, et cette circonstance suffit à lui enlever tout caractère vertueux : celui qui rend par crainte et à contre-cœur (ἄκων) le dépôt qui lui a été confié, ne fait le bien qu'accidentellement ; ce qu'il fait n'est donc pas, à rigoureusement parler, un δικαιοπράγημα. On portera un jugement correspondant sur l'homme qui, malgré lui et forcé par les circonstances, ne rend pas le dépôt qu'on lui a confié : ce n'est que par accident qu'il fait quelque chose d'injuste, il n'y a pas là d'ἀδίκημα ou d'injure véritable[2]. Mais cet acte, qui n'est qu'une injure accidentelle, est-il louable ou blâmable? Faut-il supporter, faut-il parfois faire le mal en vue du bien qui pourra en résulter? Cela dépend des cas ; ici, comme ailleurs en morale, il faut se défier des solutions générales. On loue ceux qui supportent des traitements honteux ou douloureux dans l'espérance de grands biens ; on blâme ceux qui acceptent les mêmes traitements sans en espérer rien de bon, ou du moins un bien modéré ; on pardonne à

[1] *Eth. Nic.* III, 1. 1110 *b*, 5. καθ' αὑτὰ μὲν ἀκούσια, νῦν δὲ καὶ ἀντὶ τῶνδε ἑκούσια.

[2] V, 10. 1135 *b*, 2 sqq. Nous expliquons un peu plus loin ces termes.

ceux qui ont fait ce qu'ils ne devaient pas faire, quand leurs mobiles ont été de ceux qui dépassent absolument les forces de la nature humaine, comme peuvent l'être des douleurs insupportables. Et pourtant, il y a des choses auxquelles on ne peut pas se laisser contraindre ; plutôt que de les faire, il vaut mieux mourir après avoir souffert les tourments les plus terribles[1]. Il est ridicule de dire que l'Alcméon d'Euripide a été forcé de tuer sa mère. Quant à établir théoriquement quel genre d'actions il faut préférer à quel autre, c'est une tâche très difficile, tant il y a de différences entre les cas particuliers. Aristote refuse d'y entrer : il se contente d'ajouter qu'en pratique même il est parfois bien difficile de se décider, et surtout, une fois décidé, de persister dans sa résolution.

Une question plus importante pour la théorie se pose ici. Aristote vient de reconnaître qu'il y a un élément involontaire dans des actes dont la cause n'est pas la contrainte matérielle : les objets extérieurs nous contraignent en quelque manière par la terreur qu'ils nous inspirent. N'en pourra-t-on pas conclure que le plaisir et le bien moral, qui ont, eux aussi, une action sur nous, exerceront le même genre de contrainte ? En raisonnant ainsi, l'on en viendrait à admettre que tous nos actes sans exception sont des actes involontaires ; car tous ont pour mobile déterminant le plaisir ou le bien moral, tantôt véritables et authentiques, tantôt apparents. Cette conséquence est manifestement absurde, le raisonnement qui doit l'établir ne l'est pas moins. Les êtres extérieurs présents ou à venir exercent une contrainte sur nous, quand nous ne contribuons en rien à l'acte qu'ils provoquent, lorsque nous n'y accédons pas intérieurement ; et la marque de ce non-consentement, c'est la douleur de celui qui agit. Toute contrainte est douloureuse, même celle

[1] Thomas ad h. l. (*lectio II c.*) : sicut beatus Laurentius sustinuit adustionem craticulæ, ne ydolis immolaret.

qui n'est pas matérielle; tout acte involontaire est donc douloureux[1], même celui qui n'est involontaire qu'absolument parlant. On peut même retourner cette proposition, et reconnaître l'acte involontaire à la douleur qui l'accompagne. Un acte qu'on était libre de faire ou de ne pas faire est en soi un acte involontaire lorsque l'adhésion intime de l'agent fait défaut, il est involontaire lorsqu'on ne le fait pas volontiers. Mais que fait-on plus volontiers, avec plus de plaisir que les actes dont le mobile est précisément le plaisir ou le bien moral? Οἱ [πράττοντες] διὰ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ καλὸν μεθ' ἡδονῆς [πράττουσι]. Il serait donc ridicule d'attribuer l'action à la puissance des mobiles extérieurs, et non à nous-mêmes, qui sommes si bien gagnés, si facilement pris (εὐθήρατος) par ces mobiles[2].

Art. III. *Actes fortuits.*

Les actions faites par hasard ne peuvent pas être soumises à une définition : leur caractère est précisément de n'avoir ni but, ni règle générale, ni cause déterminée[3]. Dans tout ce qui arrive par hasard, la cause ne répond pas à l'effet; elle a quelque défaut accidentel et passager, qui l'empêche de produire ses effets naturels. Les actes commis par ignorance rentrent dans cette catégorie, ce sont même les seuls actes fortuits (ἀπὸ τυχῆς) qu'Aristote étudie en détail.

[1] *Eth. Nic.* III, 3. 1111 *a*, 32.

[2] III, 1. 1110 *a*, 1-*b*, 17. Les contradictions que M. Ramsauer aperçoit dans le raisonnement relatif aux mobiles extérieurs et au véritable auteur de l'acte se résolvent facilement, si l'on considère que ce raisonnement se termine aux mots *b*, 14 ὑπὸ τῶν τοιούτων. Ce qu'Aristote ajoute : καὶ τῶν μὲν καλῶν ἑαυτόν, τῶν δ' αἰσχρῶν τὰ ἡδέα, se rapporte à une question un peu différente, qu'il débattra plus loin tout au long (III, 7. 1113 *b*, 6 sq.) : il commence par répondre à ceux qui veulent ôter à l'homme la responsabilité de tous ses actes, puis il ajoute un mot à l'adresse de ceux qui revendiquent la responsabilité de leurs bonnes actions, et rejettent celle des mauvaises.

[3] *Rhet.* I, 10. 1369 *a*, 32.

Qu'appelle-t-on agir par ignorance? Est-ce en faisant mal, croire qu'on fait bien? non certainement[1]; l'ignorance ou l'erreur relative au principe moral n'est point un fait de hasard, elle dépend d'une cause permanente, le vice ; elle ne constitue point un acte involontaire, mais un acte coupable ; les sentiments qu'elle provoque ne sont pas la pitié ou le pardon, mais plutôt l'indignation. Il y a une autre ignorance, portant non sur la valeur morale de l'action, mais sur l'action même. On peut littéralement ne pas savoir ce qu'on fait, et par là même l'acte cesse d'être volontaire. Pour qu'il le soit, il faut que l'agent le connaisse, et le connaisse à tous égards, sous toutes les catégories ; qu'il en sache l'auteur, l'objet, le résultat[2], l'instrument, le mode, etc. Sans doute, on ne peut ignorer toutes ces circonstances ; personne, par exemple, à moins d'être fou, ne se trompera sur l'auteur d'une action qu'il va commettre lui-même, mais on peut ne pas connaître l'objet de son action, comme Eschyle, quand il révéla les rites des mystères sans savoir qu'il fût défendu d'en parler, ou comme Mérope, qui tua son fils, le prenant pour un ennemi. On peut être dans l'erreur sur ses résultats, comme cet homme qui voulait montrer une catapulte, et qui en lâcha la détente ; ou sur l'instrument dont on se sert, comme celui qui blesserait quelqu'un avec une lance à fer émoulu, en croyant avoir en main une arme émoussée ; on peut encore se tromper sur le mode

[1] D'après *Eth. Nic.* V, 12. 1136 *b*, 32, il faut encore distinguer cette ignorance morale de l'ignorance de la loi écrite, laquelle, du reste, n'excuse pas non plus absolument l'agent. Dans ce cinquième livre de sa Morale, Aristote discute une série de questions juridiques, dont nous ne pouvons entreprendre l'analyse.

[2] Aristote, dans le passage qui nous occupe, dit simplement ἕνεκα τίνος c'est-à-dire, semble-t-il, le but ; mais nul ne peut ignorer le but qu'il poursuit, ni être dans l'erreur à cet égard, puisque c'est là un fait tout subjectif. Ailleurs, Aristote explique sa pensée : il veut dire que l'agent peut faire une action dont les résultats seront très différents du but qu'il s'était proposé, comme quelqu'un qui blesserait un ami en ne voulant que lui faire une piqûre. (V, 11. 1135 *b*, 13 sq.)

de l'action, par exemple frapper trop fort en se défendant, et tuer son adversaire; on peut même faire une chose sans s'en apercevoir du tout, comme quand vous prononcez, sans vous en douter, un mot pour un autre : vous dites alors que cela vous a échappé. Dans tous ces exemples, l'ignorance porte ou sur l'acte concret tout entier, ou sur un de ses éléments essentiels, et c'est là ce qui le rend involontaire[1]; et quand il est involontaire, il ne peut être coupable.

Un homme peut faire dans ces circonstances quelque chose d'injuste (ἄδικόν τι opposé à δίκαιόν τι), mais comme c'est par accident, il ne commettra pas une injustice. L'injustice, aussi bien que l'acte de justice (ἀδίκημα et δικαιοπράγημα) ont toujours un caractère volontaire, tandis que les faits involontaires, ou au moins certains faits involontaires, se trouvent accidentellement être des actes justes ou injustes[2]. Cependant, toute espèce d'ignorance des circonstances particulières n'excuse pas l'agent en constituant un acte involontaire : l'ignorance elle-même peut être coupable, et cela de plusieurs façons; elle l'est, par exemple, quand le résultat de l'action, tout en dépassant les intentions de l'agent, n'a rien d'insolite, rien qui ne pût et ne dût être prévu. Cette ignorance par négligence provoque un péché, un manquement (ἁμάρτημα), moins grave peut-être que l'injustice proprement dite, mais volontaire pourtant, car le principe en est dans l'agent lui-même. Il dépendait de lui d'être plus attentif et de prévoir les suites de son acte. Au contraire, lorsque le résultat de l'acte dépasse toute prévision, il peut être envisagé comme involon-

[1] L'interprétation du janséniste de Pascal dans la quatrième Provinciale est donc parfaitement exacte, et Aristote n'a jamais enseigné qu'un acte n'est volontaire « que quand on voit, quand on sait ou qu'on pénètre ce qu'il y a de bien et de mal dans cette action. »

[2] *Eth. Nic.* V, 10. 1135 *a*, 19 sq.

taire : la cause n'en est pas dans celui qui a agi, mais dans une circonstance fortuite; c'est vraiment un événement arrivé par hasard (διὰ τύχην), un accident (ἀτύχημα)[1]. D'autres fois, nous portons en nous-mêmes la cause positive de notre ignorance, comme c'est le cas de l'homme ivre ou en colère ; on peut dire qu'il ignore ce qu'il fait (ἀγνοῶν πράττει), mais on ne dira pas qu'il agit par ignorance (δι'ἄγνοιαν), parce que son ignorance même a une cause autre que la fortune. L'agent étant la cause de sa propre ignorance, est aussi la cause de l'action qu'elle a accompagnée. C'est pour la même raison qu'on regarde comme responsables et qu'on châtie ceux qui ignorent la loi, même dans ses dispositions les plus faciles à connaître[2].

Enfin l'on peut appliquer à l'acte commis par ignorance la même remarque qu'à l'acte commis par contrainte ; l'un et l'autre ne peuvent être nommés involontaires que si l'agent en est attristé ; c'est la marque qu'il agit à contre-cœur. En cas de contrainte, cette douleur doit accompagner l'action même, il ne peut être question pour Aristote d'une *douce violence*. En cas d'ignorance, la tristesse ne pourra que suivre l'action, puisque, en la faisant, on est victime d'une illusion : cette tristesse suivant l'action, ce regret d'avoir agi de telle et telle façon, est le repentir (μεταμέλεια). Quiconque ne l'éprouve pas, n'a rien fait d'involontaire, même s'il n'a pas su ce qu'il faisait ; car, s'il l'avait su, il n'aurait pas agi autrement. Cependant, pour plus d'exactitude, on ne dira pas qu'il a agi volontairement ; son action, quoique très différente d'un pur phénomène physique, rentre pourtant comme lui dans la catégorie des actes dont l'auteur n'a agi ni volontairement ni involontairement[3].

[1] *Eth. Nic.* V, 11. 1135 *b*, 11, sqq.

[2] III, 7. 1113 *b*, 30-1114 *a*, 5.

[3] II, 2. 1110 *b*, 18-1111 *a*, 21. Thomas ad h. l. (*lectio III, a*) : Ille qui propter ignorantiam operatur aliquid, et non tristatur de hoc quod operatus est, postquam illud cognoscit, puta si accipiat argentum æstimans se accipere stannum, non

Il ressort de cette dernière remarque et de bien d'autres passages d'Aristote, que le mot involontaire s'applique non pas à l'acte accompli sans notre participation, mais à l'acte auquel nous nous opposons intérieurement, à l'acte qui contredit ou notre nature individuelle, ou la nature humaine en nous. En d'autres termes, ce qui le caractérise, ce n'est pas la simple absence de notre consentement, c'est de notre part une résistance intérieure, réelle ou virtuelle. Voilà pourquoi Aristote, tout en rejetant énergiquement la première partie de l'antique aphorisme : Nul n'est volontairement pervers, ni involontairement heureux, admet la seconde sans hésiter[1]. Cette proposition est évidente en soi; pour la prouver, Aristote n'a pas besoin de rappeler que le bonheur consiste en une activité, et en une activité réglée par la raison : l'expression οὐκ ἄκων, *non involontaire*, n'implique pas nécessairement cela, car elle n'est pas un synonyme exact de volontaire.

poterit dici quod volens acceperit argentum, cum non cognoverit illud esse argentum, nec potest dici quod nolens, id est contra suam voluntatem acceperit argentum, cum non tristetur de eo quod propter ignorantiam argentum accepit. Ille enim videtur esse nolens, qui habet tristitiam et pœnitudinem de eo quod propter ignorantiam fecit. Sicut si aliquis accepisset e converso stamnum, putans accipere argentum.

[1] *Eth. Nic.* III, 7. 1113 *b*, 14-17.

CHAPITRE III

Le volontaire.

Art. Ier. *Définition de l'acte volontaire et de l'habitude volontaire.*

Pour qu'un acte soit réputé volontaire, il ne suffit pas qu'il ne nous cause aucune douleur, ou qu'il ne suscite en nous aucune résistance intérieure ; il faut qu'il soit formellement consenti par nous. Aussi y a-t-il dans le volontaire des nuances et des degrés répondant aux parties diverses qui composent notre âme. Si elle était toute d'une pièce, il serait facile de distinguer ce qui est volontaire de ce qui ne l'est pas ; mais Aristote est précisément convaincu de la possibilité d'un conflit entre l'âme irraisonnable et l'âme raisonnable, chacune d'elles ayant sa loi propre et son appétit spécial. L'acte volontaire étant celui dont le principe est en nous, pourvu qu'en le faisant, nous en connaissions les circonstances particulières [1], un acte sera d'autant plus volontaire que nous y serons plus portés par toute notre âme, et par conséquent que nous le

[1] *Eth. Nic.* III, 3. 1111 *a* 22-24. ὄντος δ'ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι'ἄγνοιαν, τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ'ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.

ferons avec plus de joie [1]. Nous retrouverons plus loin ces nuances ; pour le moment il nous faut remarquer d'abord que telle étant la définition générale de l'acte volontaire, il dépend toujours de nous de l'accomplir ou de ne pas l'accomplir ; car il est toujours en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire les actes dont le principe est en nous-mêmes [2]. Au fond, les actions volontaires sont les seules actions proprement dites ; l'homme en est l'auteur et le père, comme il l'est de ses enfants ; il ne peut leur assigner aucune cause qui ne soit en lui-même. C'est ce que prouve le témoignage unanime des éducateurs et des législateurs. Pour s'opposer au mal, ils châtient et punissent ceux qui l'ont commis en dehors de toute contrainte matérielle ou de toute ignorance absolument fortuite. Pour encourager le bien, ils honorent dans les mêmes limites ceux qui le pratiquent ; mais on n'encourage nul homme à faire un acte involontaire, car cela n'est pas en son pouvoir. A quoi bon persuader quelqu'un de n'avoir pas chaud, de n'avoir pas faim, de ne pas souffrir ?

Aristote croit si fermement à l'existence d'actes volontaires, qu'il statue pour eux une exception au principe de contradiction, ou du moins une façon spéciale de le comprendre. Quand il s'agit du présent ou du futur nécessaire, on peut dire hardiment, de toute affirmation et de toute négation, qu'elle est vraie ou fausse ; par conséquent, de deux jugements contradictoires, un seul est vrai, et la réalité doit répondre à ce jugement. Si un homme dit que telle chose arrivera, et un autre qu'elle n'arrivera pas, l'un d'eux dit la vérité ; et la chose arrivera telle qu'il l'annonçait. S'il est vrai de dire : Ceci est blanc, l'objet en question est nécessairement blanc ; s'il est vrai de dire : Ceci n'est pas blanc, de toute nécessité l'objet n'est pas

[1] *Eth. Nic.* III, 15. 1119 *a*, 21 sq.
[2] III, 1. 1110 *a*, 17, 18. *De Interpr.* 9. 19 *a*, 7 sq.

blanc. Mais appliquons ce principe aux futurs contingents; nous verrons leur contingence disparaître. Admettons, par exemple, que cette affirmation : Il y aura demain une bataille navale, soit vraie ; alors la bataille aura lieu nécessairement. Admettons qu'elle soit fausse, la proposition contradictoire : Demain il n'y aura pas de bataille navale, sera nécessairement vraie ; et nécessairement aussi il n'y aura pas de bataille navale. D'où résulte que tout arrive ici-bas nécessairement, qu'il n'y a place dans le monde ni pour les faits contingents, ni, en particulier, pour les actes volontaires. Mais alors pourquoi délibérerons-nous? pourquoi nous déciderons-nous? Si nous devons nécessairement faire telle chose, elle arrivera; si nous devons ne pas la faire, elle n'arrivera pas. La fausseté de ces conséquences démontre celle des principes. Sans doute il est nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale ou qu'il n'y en ait pas; et la proposition disjonctive : Il y aura une bataille ou il n'y en aura pas, est nécessairement vraie ; car les propositions sont vraies de la même manière que les choses existent[1]. Mais pour la même raison la proposition : Il y aura demain une bataille, n'est pas nécessairement vraie, ni la proposition : Il n'y aura pas demain de bataille. L'une des deux propositions contradictoires est nécessairement vraie, mais ce n'est encore ni celle-ci en particulier, ni celle-là, c'est l'une ou l'autre (ὁπότερ' ἔτυχε)[2].

Non seulement Aristote admet qu'il y a des actes volontaires, mais il en tire la conséquence qu'il y a également des habitudes volontaires, susceptibles, elles aussi, d'être louées ou blâmées. La vertu est volontaire, puisqu'elle se manifeste par des actes volontaires, et qu'elle résulte des mêmes actes par lesquels elle se manifeste. Pour cette raison, le vice doit être aussi volontaire. Même si la vertu et le vice étaient purement relatifs,

[1] οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.
[2] *De Interpr.* 9. 18 *a*, 28 sqq.

c'est-à-dire s'ils consistaient dans le choix heureux ou malheureux de moyens en vue d'un seul et même but imposé à tout individu par la nature, — question qu'il faut réserver pour le moment, — même en ce cas, le vice serait aussi volontaire que la vertu. Il est tout simplement ridicule de nous attribuer l'honneur du bien que nous pouvons avoir fait, et d'accuser du mal que nous avons commis ou la nature, ou la fortune, ou la puissance du plaisir. Le vice et l'injustice sont aussi volontaires que la vertu [1].

Ainsi la même épithète est appliquée à des choses après tout fort différentes les unes des autres : à des actions isolées, et à des habitudes morales permanentes. Mais, dans ces deux cas, elle n'a pas tout à fait le même sens. Un homme injuste est volontairement injuste en ce sens qu'il a fait volontairement les actes qui ont établi en lui ce vice, mais cela ne veut pas dire qu'il soit en état d'abjurer son injustice et de devenir juste au moment où il le voudra ; un malade de même n'est pas libre de se guérir dès qu'il le veut, quoique sa maladie puisse fort bien être volontaire, et le soit s'il a vécu dans l'intempérance, ou s'il a désobéi aux ordres des médecins. Il est volontairement malade en ce sens qu'il était libre à un moment donné de ne pas le devenir ; ce moment passé, il n'est plus le maître de sa santé ou de sa maladie, ce qui n'empêche pas qu'on aura le droit de la blâmer, comme on blâme la laideur de celui qui se néglige et ne prend pas d'exercice corporel, ou la cécité de celui que la boisson a rendu aveugle. S'il en est ainsi des dé-

[1] Allusion polémique à la doctrine platonicienne, d'après laquelle la vertu seule est volontaire, et le vice toujours involontaire, parce qu'il est en dehors des intentions de l'agent. (Voy. *Meno* 78 *a*; *Protag.* 345 *c*; *Gorgias* 510 *a*.) A son tour Aristote, tout en affirmant que le vice est volontaire aussi bien que la vertu, est loin de prétendre que le vice lui-même soit jamais l'objet de notre préférence, ou qu'on choisisse l'action moralement mauvaise parce qu'elle est mauvaise ; d'après sa définition du bien, toute action, par le fait même qu'on la désire, est un bien relatif.

fauts corporels, pourquoi n'en serait-il pas de même des vices de l'âme? Sur ce terrain aussi, nous blâmons l'injuste ou l'intempérant parce qu'il leur était loisible de ne pas le devenir. Ce n'est qu'à leur début que nous sommes les maîtres de nos habitudes morales, et cependant elles sont volontaires, comme toutes les conséquences des actes que nous étions les maîtres de faire ou de ne pas faire. Jeter une pierre est un acte volontaire, et qui dépend de celui qui le fait; quand il l'a lâchée, il n'est plus le maître de la reprendre, mais si elle atteint la personne visée, la blessure qu'elle cause est volontaire [1].

Puisqu'il y a des degrés dans le volontaire, lequel est le plus volontaire, l'habitude ou l'acte isolé? Cette question peut sembler oiseuse; Aristote l'aborde cependant, au moins en ce qui concerne l'intempérance et la lâcheté, et il répond que pour ce qui regarde l'intempérance, les actes isolés sont plus volontaires que la manière d'être permanente; car chacun d'eux est accompagné d'un vif plaisir, tandis que, en somme, il n'y a pas de plaisir à être un homme intempérant, c'est là ce que personne ne désire. La lâcheté non plus, personne ne la désire; pourtant elle est en somme sans douleur, si on la compare à la douleur qui accompagne un acte particulier de lâcheté: lorsqu'un soldat jette son bouclier dans la bataille, ou fait toute autre chose honteuse, c'est que les dangers dont il est entouré ont bouleversé son âme; aussi son acte se rapproche-t-il fort d'un acte involontaire. Le plaisir, au contraire, ne produisant rien de semblable, provoque des actes essentiellement volontaires, et par conséquent d'autant plus coupables [2].

[1] *Eth. Nic.* III, 1. 1110 *b*, 14, 15; III, 7. 1113 *b*, 3-1114 *a*, 30; 1114 *b*, 12-25, III, 8. 1114 *b*, 30-1115 *a*, 3.
[2] V, 15. 1119 *a*, 21-34.

Art. II. *Division des actions volontaires ; l'action accoutumée.*

Dans sa *Morale*, Aristote ne donne pas la classification générale des actes volontaires ; après avoir défini le volontaire, il passe aux applications, en se demandant si les actes provoqués par la colère ou la convoitise rentrent ou non dans cette catégorie. Dans sa *Rhétorique*, cependant, il reconnaît quatre classes d'actions volontaires : les actions accoutumées, les actions raisonnées, et les actions passionnées, comprenant les actions accomplies par convoitise et par colère. Pour être complets, nous devrions donc étudier ces quatre catégories d'actions ; mais pour l'une d'elles au moins la matière nous manque. Aristote est très sobre de développements spéciaux sur la coutume (ἔθος, *consuetudo*), et sur la façon dont elle se forme. Il se contente de dire qu'on fait par coutume les choses qu'on a faites plusieurs fois[1], et il revient en plus d'un endroit à cette pensée que la coutume, cette seconde nature, est la cause d'un plaisir particulier dans les actes qu'on fait[2]. Lorsqu'on songe à l'importance capitale qu'Aristote attribue à l'habitude dans la formation du vice et de la vertu, on est tenté d'y voir la cause de son silence, ou plutôt la preuve que ce silence n'est qu'apparent : l'acte accompli par coutume serait, suivant le cas, l'acte vertueux ou l'acte vicieux, à l'étude desquels la morale tout entière est consacrée. Pourtant cette explication perd de sa valeur quand on considère que la *Rhétorique* distingue l'acte accoutumé de l'acte raisonné ; cette catégorie d'actes ne peut donc pas comprendre les actes de vertu ou de

[1] *Rhet.* I, 10. 1369 *b*, 6.

[2] *Eth. Nic.* VII, 11. 1152 *a*, 29-33. A ce sujet, Aristote cite un distique d'Evénus, que saint Thomas (*lectio X*, *m*) confond avec Ennius.

vice, qui, tout en étant à certains égards des fruits de l'habitude, sont aussi, quoique à des degrés différents, des actes raisonnés. Peut-être Aristote ne rend-il pas un compte suffisant de l'union de la coutume et du raisonnement dans la vertu ; en tout cas il cherche à réunir ces deux mobiles : la vertu est pour lui une habitude de vivre selon la raison ; et quand il oppose ἔθος à λογισμός, comme dans ce passage de la *Rhétorique*, il faut entendre sans doute que la πρᾶξις ἔθει est le fruit d'une habitude toute machinale et sans valeur morale.

CHAPITRE IV

De l'acte raisonné.

ART. Ier. *Préliminaires psychologiques.*

L'acte raisonné, nous dit Aristote, est par excellence l'acte volontaire; car la raison étant par nature ce qui domine en nous, est en même temps ce qui est le plus nous-mêmes, ainsi qu'un état ou tout autre organisme (σύστημα) est avant tout identique à celle de ses parties qui domine les autres [1]. Cependant les actes de raison, tout en formant l'espèce principale dans le genre des actes volontaires, n'en forment qu'une espèce, et le premier soin d'Aristote va être de rechercher les caractères distinctifs de cette espèce, ou de définir ce qu'il appelle l'acte élu, choisi entre plusieurs (προαιρετόν); l'importance et la nécessité de cette recherche résultent à ses yeux du fait que l'élection est le siège propre de la vertu et du vice : elle dépend du caractère moral d'un homme plus rigoureusement que l'acte extérieur.

Toute élection est volontaire, mais l'élection n'est qu'une espèce du volontaire. En effet, tout mouvement spontané est

[1] *Eth. Nic.* IX, 8. 1168 *b* 30-1169 *a* 2.

volontaire, quels qu'en soient l'auteur et le mode; les mouvements soudains sont donc aussi bien volontaires que les mouvements précédés d'une longue réflexion, les mouvements de la bête et du petit enfant, non moins que ceux de l'homme raisonnable; l'élection, au contraire, est le propre de l'homme raisonnable, et la réflexion qu'elle implique en exclut toute détermination subite [1]. Pour aller plus loin dans la définition de l'élection, il faut brièvement exposer les théories générales d'Aristote sur les principes du mouvement chez l'homme, telles qu'on les trouve au troisième livre du traité *de l'Ame*.

L'âme des animaux possède deux facultés caractéristiques : celle de connaître, et celle de mouvoir le corps [2]. La faculté de connaître appartient à deux parties de l'âme, dont chacune a son mode de connaissance; l'un d'eux est la sensation (αἴσθησις) et l'autre la raison (διάνοια). La sensation s'exerce par les cinq sens; son objet est toujours un être extérieur, individuel, présent [3]. Elle discerne les qualités opposées des corps, parce que son organe même se trouve placé comme en un juste milieu entre elles : nous ne sentons pas, dit Aristote, les choses qui sont aussi chaudes et aussi froides, aussi dures et aussi molles que nous, c'est-à-dire que nous ne sentons pas leur chaleur ou leur dureté; il faut, pour que nous la sentions, qu'il y ait différence en plus ou en moins, que le corps senti soit plus ou moins chaud, plus ou moins dur que l'organe de la sensation. Le contraste qui s'établit alors constitue un discernement, un jugement; et en toute chose, pour juger, il faut être au juste milieu entre les extrêmes [4]. On pourra dire, par exemple, que l'organe de la vue est au juste milieu entre la lumière et l'ob-

[1] *Eth. Nic.* III, 4; 1111 *b* 4-10.
[2] *De An.* I, 2. 403 *b* 24, sq.; III, 9. 432 *a* 15-17; III, 3. 427 *a* 17-18.
[3] *De An.* II, 5. 417 *a* 4.
[4] *De An.* II, 11. 423 *b* 26-424 *a* 6. τὸ μέσον κριτικόν.

scurité, quoiqu'il n'ait par lui-même ni lumière ni obscurité : il peut recevoir l'une et l'autre par l'action des objets lumineux et obscurs ; et ainsi nous distinguons par la vue la lumière de l'obscurité. Cela n'est possible que si percevoir par le fait de la vue (*αἰσθάνεσθαι τῇ ὄψει*) n'est pas la même chose que de voir, car dans l'obscurité nous ne voyons pas : le contraste trop violent, le trop peu de convenance entre l'organe de la vue et son objet, a d'abord rendu pénible la sensation, qui est avant tout un rapport, puis l'a détruite. Il doit donc y avoir une autre faculté par laquelle nous nous apercevons que nous voyons ou que nous ne voyons pas ; c'est par cette faculté, à proprement parler, que nous distinguons l'obscurité des ténèbres. On pourrait répéter la même observation à propos de chacun de nos cinq sens ; à côté de chacun d'eux, il semble qu'il y ait un autre sens par lequel nous nous apercevons de son activité ou de sa non-activité. En réalité les choses ne se passent pas ainsi : chacun des cinq sens spéciaux n'est pas doublé d'un sens interne correspondant, mais il y a un seul sens interne[1] par lequel nous jugeons de la diversité de nos sensations. Il y a là donc un second élément de discernement : chacun de nos cinq sens particuliers ne se rapporte qu'à une classe de sensations, et discerne les différences qui existent à l'intérieur de cette classe ; la vue distingue le noir du blanc, le goût distingue l'aigre du doux, et ainsi de suite ; mais le sens intérieur distingue le doux du blanc et en général les sensations de nos divers organes. Ce sens intérieur, principe général de la sensibilité, n'a pas d'organe dans la chair, puisque tout organe corporel des sens n'a qu'une série spéciale de sensations[2] ; il

[1] Ce terme ne se trouve pas dans Aristote ; il nomme ce sens *ἡ ἀρχὴ ᾗ φαμεν τὸ ζῷον αἰσθητικὸν εἶναι* (*De An.* III, 2. 427 *a* 15). Le moyen âge le désignait sous le nom de *sensus communis*.

[2] *De An.* III, 2. 425 *b* 12-427 *a* 16.

n'est autre qu'une partie de notre âme, l'âme sensitive qui est commune à tous les animaux, car tous ont au moins le sens du toucher, mais qui est bien plus développée chez ceux qui ont plusieurs sens.

Quant à la raison, elle est semblable à la sensation en ce que l'âme, par l'une comme par l'autre, se contente de juger et de connaître. Mais elle s'exerce sur des objets différents de ceux que perçoit l'âme sensitive. La sensation, dans son opération dernière, s'exerce sur des *αἰσθήματα*, sur des impressions de nos cinq sens spéciaux auxquelles correspondent des objets extérieurs et présents. La raison n'est pas liée à cette condition, elle opère sur des êtres immanents à notre esprit, mais qui ne sont pas sans rapports avec les êtres extérieurs; la transition des uns aux autres se fait par l'intermédiaire de l'imagination (*φαντασία*). Sans sensation pas d'imagination, et sans imagination pas de jugement, parce que l'objet du jugement fait alors défaut. L'imagination est la faculté qui transforme nos sensations liées à l'existence d'un objet extérieur en images (*φαντάσματα*), qui subsistent dans notre âme même après que l'objet extérieur a disparu du rayon de nos sens, ou du moins qui peuvent y être rappelées à volonté, même en l'absence de cet objet. Ce sont ces images particulières, bien qu'incorporelles, qui servent de matière aux opérations de la raison; celles-ci ne sont donc pas confinées dans le domaine de ce qui tombe immédiatement sous les sens : elles sont affranchies des limites du temps et de l'espace[1].

Tout jugement de la raison a pour forme l'affirmation ou la négation. Les jugements négatifs et les jugements affirmatifs portant sur des êtres de même espèce, c'est la même partie de notre âme qui doit prononcer les uns et les autres; mais à toute division des objets de nos jugements répond une divi-

[1] *De An.* III, 7. 431 *a* 14-16; *b* 2; III, 8. 432 *a* 5 sq.

sion de notre raison, car il doit toujours y avoir conformité ou proportion entre le sujet qui porte le jugement et la matière sur laquelle il s'exerce. Il y a donc une partie de notre âme raisonnable par laquelle nous contemplons les choses éternelles et formons les définitions générales, qui sont permanentes malgré le caractère passager des êtres qui en participent : c'est la raison scientifique (τὸ ἐπιστημονικόν). L'autre partie de notre raison est la raison ratiocinative ou délibérative (τὸ βουλευτικόν, τὸ λογιστικόν) ; elle a pour objet l'être contingent et individuel envisagé comme tel. L'objet du calcul est donc le même que celui de la sensation, avec cette différence toutefois qu'il peut être hors de la portée des sens, car l'objet propre de la pensée est toujours l'image immatérielle, formée et rappelée en nous par l'imagination[1].

Ces diverses facultés de l'âme : la sensibilité, l'imagination, la raison ratiocinative et la raison scientifique peuvent influer sur le mouvement, et influent en effet sur lui, mais elles n'en sont pas le principe premier. La faculté par laquelle les animaux se meuvent est l'appétit, ὄρεξις[2]. Par définition, il est très différent de la raison et de toutes les facultés dont l'œuvre est un simple jugement, quelle que soit la nature de ce jugement, mais il entre dans des rapports nombreux avec elles. L'appétit a un objet, l'appétible (τὸ ὀρεκτόν), qui est le véritable principe de nos mouvements, le seul moteur immobile; notre âme même avec toutes ses facultés rentre dans la catégorie des moteurs seconds soumis eux-mêmes au mouvement; car l'appétition actuelle, ou l'appétit envisagé, non comme une faculté, mais comme un acte de cette faculté, est un mouvement de l'âme[3]. Mais cet objet de l'appétit est le

[1] *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 5-15.
[2] *De An.* III, 10. 433 *a* 21 *sqq.* Met. VIII, 5. 1047 *b* 35 *sqq.*
[3] *De An.* III, 10. 433 *a* 15 *sqq.* *b* 10-18. *De Mot. An.* 6. 700 *b* 24. 701 *a* 1.

même que celui de la connaissance, ou du moins les objets de l'appétit sont tous des objets de connaissance, bien que les objets de la connaissance ne soient pas tous des objets d'appétit; car, tandis que la connaissance a pour objet le général aussi bien que le particulier, l'appétit ne se rapporte jamais en définitive qu'au particulier, son terme dernier est une action immatérielle ou une production matérielle, toujours quelque chose d'un et d'individuel.

La raison théorique est donc en soi étrangère à l'action. Les connaissances qu'elle nous fournit ne seront sûrement pas inutiles à celui qui agit, mais elles ne peuvent avoir de valeur pratique qu'à la condition d'être appliquées à un être particulier, et d'entrer ainsi dans les déductions de la raison délibérative. En revanche, l'appétit répond exactement à la raison délibérative et à l'âme sensible, en ce que son objet peut être ou actuellement présent, et tel que la sensation nous le révèle, ou futur, hors de la portée de nos sens, et accessible seulement à l'imagination [1]. L'appétit raisonnable, dont l'objet est éloigné, se nomme volonté (βούλησις); l'appétit dont l'objet est fourni par la sensation est double, il se manifeste tantôt comme désir ou convoitise (ἐπιθυμία), tantôt comme irritation ou colère (θυμός) [2].

A cette différence entre la volonté et les appétits irrationnels s'en ajoute une autre plus importante et plus caractéristique; car si l'homme seul a une imagination raisonnable, des représentations qui peuvent être reliées entre elles par des raisonnements, l'animal n'est pas sans représentation d'objets qui ne tombent pas actuellement sous ses sens; cette représentation, ou imagination sensible [3], existe au contraire avec plus

[1] *De An.* III, 7. 431 *b* 2-5.
[2] *De An.* III, 9. 432 *b* 5-7. III, 10. 433 *b* 5-10. *Rhet.* I, 10. 1369 *a* 2 *sqq.*
[3] *De An.* III, 10. 433 *b* 29. 30. III, 11. 434 *a* 5-8.

ou moins de netteté chez les animaux supérieurs, et sert de guide à leur appétit[1]. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher ce qui n'appartient qu'à l'homme. La convoitise et l'irritation ne peuvent s'élever au-dessus du plaisir et de la douleur corporelles, elles sont déterminées par ce qui est délectable et ce qui est douloureux (ἡδὺ καὶ λυπηρόν) au sens originel de ces mots; la raison, au contraire, est en possession des notions si vastes du bien et du mal, elle en connaît toutes les espèces et les différences, et c'est la considération générale du bien et du mal qui détermine la volonté. Au reste, comme les termes : *délectable* et *douloureux* ont une immense étendue, comme ils peuvent s'appliquer à tout autre chose qu'aux sensations corporelles, comme l'exercice même de la pensée est un plaisir et le plaisir par excellence, comme la vertu consiste précisément à trouver du plaisir dans certaines choses qui sans doute ne nous causent pas nécessairement une jouissance corporelle, Aristote ne fera pas difficulté de dire que, dans ce sens très étendu, le plaisir et la peine sont ce qui détermine la volonté : quand l'intelligence a prononcé qu'il y aurait là (dans tel acte à venir) plaisir ou peine, on poursuit ou l'on fuit l'objet jugé agréable ou douloureux, et c'est ainsi, d'après ces données, qu'on agit[2].

[1] *De An.* III, 10. 439 *a* 9-13. Aristote distingue parfois entre les convoitises raisonnables et irrationnelles. Les premières ne sont pas les convoitises approuvées ni commandées par la raison, mais provoquées seulement par une représentation, au lieu de l'être par la sensation d'un objet présent. (*Rhet.* I, 11.1370 *a* 18 *sqq.*) Il considère bien l'imagination (φαντασία) qui excite cette convoitise comme une sensation faible existant dans l'âme de celui qui se souvient ou qui espère (αἴσθησίς τις ἀσθενής, κἂν τῷ μεμνημένῳ καὶ τῷ ἐλπίζοντι). Seulement cette imagination peut être provoquée chez l'homme par la raison; voilà pourquoi les convoitises qu'elle excite sont appelées ἐπιθ. μετὰ λόγου. Evidemment Aristote ne les attribue pas aux animaux.

[2] *De An.* III, 7. 431 *b* 8-10. καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει, καὶ ὅλως ἐν πράξει. cf. 431 *a* 14-16.

La poursuite (δίωξις)[1] et la fuite (φυγή) sont en effet les deux formes de l'appétit correspondant à celles du jugement : l'affirmation et la négation, comme leurs objets mêmes se correspondent[2]. Ce qu'un appétit normal poursuit, c'est le bien, ce que la droite raison affirme, c'est la vérité ; l'appétit fuit le mal comme la raison nie l'erreur ; or le bien et le vrai, le faux et le mal sont des espèces d'un même genre, et faites pour se correspondre, avec cette différence que les attributs de vrai et de faux ont une valeur absolue, au lieu que le bien et le mal sont toujours relatifs au sujet de l'action[3].

Les deux formes de l'appétit ne répondent pas moins bien à celles de la sensibilité qu'à celles du jugement. Car si la sensation ressemble plus à une simple conception qu'à un jugement catégorique, positif ou négatif, elle devient une affirmation ou une négation, c'est-à-dire un jugement, dès que son objet est agréable ou douloureux : l'âme sensible en présence du bien, c'est-à-dire de l'objet agréable, le reconnaît comme tel par le plaisir qu'elle y trouve, et l'affirme en le poursuivant ; en présence du mal, c'est-à-dire de l'objet pénible, elle le reconnaît en en souffrant, et le nie en le fuyant. Se réjouir et s'affliger, ce n'est pas autre chose que sentir l'objet bon comme bon et le mauvais comme mauvais ; la poursuite et la fuite sensibles ne sont pas non plus autre chose ; ou du moins, si les notions d'appétit et de sensation diffèrent l'une de l'autre, le sujet de cet appétit, ce qui poursuit et ce qui fuit, n'est autre que l'âme sensible[4] ; par conséquent il ne saurait y avoir désaccord entre la sensation et l'appétit irrationnel. D'une manière générale,

[1] A la place de ce terme, qui est le plus précis, Aristote emploie quelquefois le mot général : ὄρεξις. Ainsi, *De An.* III, 7. 431 *a* 12 ἡ φυγὴ καὶ ἡ ὄρεξις.

[2] *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 21 *sqq.*

[3] *De An.* III, 7. 431 *b* 10-12. *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 27-31.

[4] *De An.* III, 7. 431 *a* 7-14.

nos appétits se portent sur ce qui semble bon, la faculté de connaître en est le principe (directeur)[1]. Mais les deux parties supérieures de notre âme, ayant chacune sa faculté de connaissance et sa faculté d'appétit, peuvent entrer en conflit l'une avec l'autre. Avant d'aborder l'examen de ce conflit, nous avons à examiner la formation du jugement raisonnable sur ce qui nous est bon et mauvais, comme nous venons d'exposer brièvement la genèse du plaisir et de la douleur, qui sont pour Aristote une sorte de jugement sensible sur le même objet.

Art. II. *De la formation du jugement moral.*

Le bien est ce que tout désire ; la raison ne saurait donc le déterminer qu'en prenant conscience d'un désir, c'est-à-dire par une expérience. C'est là ce qui est contenu dans cette proposition très caractéristique de la morale d'Aristote : nul ne délibère sur le but, mais seulement sur les moyens de l'atteindre. Le médecin ne se demande pas s'il veut guérir, ni l'orateur s'il veut persuader, ni l'homme d'Etat s'il veut bien légiférer, et nul autre ne délibère sur le but ; mais il commence par l'établir, puis il examine comment il pourra l'atteindre[2].

Cette expérience peut être pourtant de deux espèces bien différentes : elle peut porter sur la nature humaine et ses appétits en général, ou sur les appétits de tel individu particulier, et spécialement sur les appétits du sujet même qui se propose d'agir. La première expérience est celle du philosophe moraliste ; elle est évidemment une et identique pour tous ceux qui suivent cette voie, elle peut se transmettre sans peine de l'un à l'autre ; mais son contenu étant éminemment général,

[1] *Met.* XI, 7. 1072 *a*. 29-30.
[2] *Eth. Nic.* III, 5. 1112 *b* 11.

elle n'a que très peu d'influence sur les mœurs de l'individu, car notre appétit ne peut être mis en mouvement d'une manière efficace que par un jugement particulier. Cette connaissance philosophique du bien est donc en somme de peu d'utilité [1]. En revanche, il est de la plus grande importance d'avoir une connaissance du bien qui fasse partie de notre nature [2], et qui puisse déterminer nos actes dans chaque cas particulier. Or cette connaissance n'appartient pas à tout le monde, elle est subordonnée à certaines conditions morales; le méchant ne la possède pas : il ignore toujours le bien, la chose qu'il faut faire et celle dont il faut s'abstenir [3]. Il ne faut pas entendre cette ignorance en ce sens que le méchant manquerait de toute notion du bien; l'action dans ces conditions-là serait absolument inconcevable. Le bien est l'objet général de la volonté, aucune volonté ne peut en faire abstraction; mais chaque volonté, loin de tendre toujours au bien véritable, ne tend qu'à un bien apparent, et à chaque individu le bien apparaît de telle ou telle façon. Tout homme, par exemple, aspire au bonheur, mais il y a autant de conceptions du bonheur que d'individus, et ces conceptions ne proviennent pas de ce qu'on a appris dans les écoles, elles proviennent de la nature même de l'individu; car tout être se définit par le but qu'il poursuit, en sorte que tout caractère a son idéal moral particulier [4].

Le bien étant ce que tout désire, le bien de chaque individu est ce qu'il désire. Mais toutes ces conceptions diverses du bien sont loin d'avoir la même valeur. Aristote appelle bien moral (καλόν, *honestum*) le bien véritable dans le domaine des

[1] *Eth. Nic.* I, 1. 1095 *a* 2 sqq., II, 3. 1105 *b* 12 sqq. VI, 13. 1143 *b* 24 et al.

[2] VII, 5. 1147 *a* 21. 22.

[3] III, 2. 1110 *b* 28-33.

[4] III, 10. 1115 *b* 20-22. VII, 9. 1151 *a* 13 ὁ ἀκόλαστος πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι ὥστε διώκειν αὐτάς [τὰς σωματικὰς ἡδονάς].

actions de l'homme, tout autre bien qu'on peut se proposer n'est qu'apparent et illusoire. Le philosophe détermine ce bien moral d'une manière tout à fait générale, en prenant pour base de ses recherches la nature humaine dans toute son étendue, car le καλόν est le bien ou le but de l'espèce, et non celui que le premier venu peut se proposer [1]. D'autre part, l'homme vertueux étant celui dont la nature individuelle répond exactement à la nature humaine en général, ses désirs seront les désirs humains par excellence : le but de la vertu est donc le καλόν [2], et l'homme vertueux n'a qu'à consulter ses appétits pour prendre en chaque occasion conscience de ce bien véritable [3]. Le plus grand privilège de l'homme de bien est précisément de juger avec vérité de ce qui est bon dans chaque circonstance particulière, de sorte qu'on peut le considérer lui-même comme la règle et la mesure des choses. Sur le terrain matériel l'individu normal jouit du même privilège : la seule nourriture réellement salubre est la nourriture saine aux gens bien disposés ; il n'y a de choses vraiment amères, douces, chaudes ou lourdes que celles qui leur paraissent telles [4]. Le vicieux, au contraire, ayant de mauvais désirs, est dans l'ignorance perpétuelle du bien qu'il doit faire, quelles que soient d'ailleurs ses connaissances philosophiques ; car le but qu'il poursuit, et dont sa raison prend conscience, n'est qu'un bien apparent et illusoire, tandis que le vrai bien humain ne se révèle plus à lui. La cause la plus fréquente de cette illusion est le plaisir corporel ; c'est là le bien apparent qui séduit la multitude et fausse

[1] *Rhet.* I, 9. 1366 *b* 38 τὰ τῇ φύσει ἀγαθά, καὶ ἃ μὴ αὐτῷ αγαθὰ. Comp. II, 13. 1390 *a* 1. Dans certains passages cependant, le καλόν lui-même semble n'avoir qu'une valeur relative à l'individu ; ainsi *Eth. Nic.* III, 10. 1115 *b* 20-22.

[2] *Eth. Nic.* III, 10. 1115 *b* 13. IV, 2. 1120 *a* 23.

[3] *Eth. Nic.* VI, 13. 1144 *a* 32 sqq.

[4] *Eth. Nic.* III, 6. 1113 *a* 15-33.

ses jugements moraux. Nous ne pouvons juger impartialement la volupté, elle corrompt ses juges. Qui veut rester libre et suivre la raison dans ses jugements, doit fermer les oreilles aux appels du plaisir, comme les vieillards de Troie fermaient leurs yeux à la beauté d'Hélène et s'écriaient : « Si belle qu'elle soit, qu'elle s'en aille à la flotte, et ne laisse pas derrière elle le malheur pour nous et nos enfants [1]. »

Malgré cette puissance exercée sur nous par le plaisir corporel, nous sommes les maîtres de nos représentations, de nos jugements sur le bien. Ils sont, à la vérité, dans un rapport étroit avec notre caractère, mais ce caractère même, cette habitude morale, nous en sommes les maîtres, ou du moins il est volontaire comme les actes par lesquels il s'est formé. Sans cela nul homme ne serait plus la cause du mal qu'il fait ; on pourrait dire que c'est par ignorance du but que le méchant fait ce qu'il fait, pensant que bien lui en adviendrait ; l'appétit du but ne dépendrait plus de l'individu ; il faudrait naître avec un œil particulier pour juger sainement et choisir ce qui est vraiment bon [2]. Ce serait attribuer aux dons naturels une importance décisive, qu'Aristote ne leur accorde jamais ; nous sommes d'après lui les maîtres de notre caractère, et ce caractère vertueux ou vicieux, entraînant après lui certaines conceptions du bien et du mal, donne un contenu particulier à ces notions dont tous se servent pour décider de leurs actes. Toute erreur ou toute ignorance portant sur le bien, sur le but à poursuivre, loin de constituer un acte involontaire, est volontaire elle-même, et sujette à un blâme positif [3].

On s'est demandé si dans le système d'Aristote l'ignorance

[1] *Eth. Nic.* VI, 5. 1140 *b* 17-20. II, 9. 1109 *b* 7 sqq. (Comp. *Iliade*, III, 159, 160.) III, 6. 1113 *a* 33-*b* 2. *Met.* XI, 7. 1072 *a* 27, 28.

[2] *Eth. Nic.* III, 7. 1114 *b* 3-12.

[3] III, 2. 1110 *b* 30 sqq.

du bien attribuée au méchant est absolue, ou s'il ne lui resterait pas quelques lumières, que les ténèbres de la passion ne parviendraient jamais à obscurcir. L'origine de ces lumières ne serait point la vertu, mais la nature humaine elle-même, et elles seraient aussi permanentes que celle-ci. Pour qu'une telle hypothèse ne contredise pas les assertions les plus catégoriques d'Aristote relatives à l'ignorance du méchant, il faut que le contenu de cette connaissance naturelle et infaillible du bien soit aussi général que possible. Elle jouerait alors dans l'âme de tout homme le même rôle que les connaissances philosophiques de l'homme instruit, mais esclave du plaisir, c'est-à-dire qu'elle resterait sans effet sur sa vie morale [1]. Toute connaissance qui trouve place dans un raisonnement pratique, toute connaissance qui influe d'une manière positive sur notre conduite, dérive, Aristote le dit catégoriquement, de l'expérience des choses contingentes et particulières [2]. Il est vrai que cela n'exclut pas la possibilité que l'homme possède naturellement certaines notions morales qui, en raison de leur universalité même, sont sans influence déterminante sur ses actions.

Reste à savoir si l'on peut appuyer cette hypothèse sur des textes positifs. Voici le passage sur lequel saint Thomas prétend l'étayer : « L'appétit peut causer un mouvement en

[1] Saint Thomas ad *Eth. Nic.* III, 7. 1114 *b* 2 (lect. XIII *b*) : Aliquid potest alicui bonum apparere dupliciter. Uno modo in universali speculativa quadam consideratione. Et hujusmodi judicium de bono non consequitur aliquam dispositionem, sed universalem vim rationis syllogizantis in operationibus, sicut et in his quæ sunt a natura.... Alio modo potest aliquid apparere bonum alicui practica cognitione per comparationem ad opus.... Hujusmodi judicium super aliquo ferri potest, quod sit bonum dupliciter. Uno modo ut aliquid videatur alicui simpliciter et secundum se bonum ;... alio modo ut videatur aliquid alicui bonum non simpliciter et secundum se, sed prout nunc.... Ex passione contingit quod aliquid judicetur bonum prout nunc.... sed judicium quo homo judicat aliquid esse bonum secundum se et simpliciter provenit ex inclinatione habitus.

[2] *Eth. Nic.* VI, 12. 1143 *b* 2, 3.

dehors du raisonnement, car la convoitise est une espèce d'appétit; *toute raison est donc droite*, mais l'appétit et l'imagination tantôt le sont, tantôt ne le sont pas. C'est pourquoi l'appétible est toujours cause du mouvement, mais c'est tantôt le bien (véritable), tantôt un bien apparent[1]. » Cette proposition : toute raison est droite, doit s'entendre, dit saint Thomas [2], de l'intelligence des principes. Car nous ne nous trompons pas sur les principes premiers des actions, tels que : il ne faut nuire à personne, il ne faut rien faire d'injuste, et autres semblables; pas plus que nous n'errons sur les principes premiers dans les questions spéculatives. Cette interprétation, à peine de sortir absolument de la doctrine d'Aristote, ne doit pas impliquer l'existence de jugements qui préexisteraient en nous à toute expérience, car Aristote n'admet aucune possibilité d'un exercice de la pensée en dehors de l'expérience et de la sensation[3]. Il n'en admet pas moins l'infaillibilité de l'intelligence, quand elle porte sur les principes premiers[4]; d'où résulte que, selon lui, la raison forme d'une manière infaillible certains jugements généraux au moyen de notions, qui ne sauraient du reste lui parvenir en dehors de toute expérience. Ainsi nul ne peut savoir que le tout est plus grand que la partie, avant de savoir ce qu'est le tout et ce qu'est la partie; mais aussi celui qui sait ce qu'est le tout et ce qu'est la partie ne peut pas ignorer que le tout est plus grand que la partie. Sur le terrain moral de même, on peut admettre que l'homme, à la suite de la conscience de soi la plus élémentaire, la plus inévitable, formule des jugements généraux infaillibles sur le bonheur et ses conditions générales.

[1] *De An* III, 10. 433 *a* 25-28.

[2] Comm. ad h. l. lect. XV c.

[3] *De An* III, 4. 429 *a* 22-29, 430 *a* 1-3 le νοῦς est comparé à une table rase. Voy. aussi *Kampe*, ouvr. cité, pag. 329-334.

[4] *Eth. Nic.* VI, 3. 1139 *b* 14-17. VI, 6. 1140 *b* 31-1141 *a* 8.

Aristote ne développe nulle part cette théorie de la droite raison morale inhérente à la nature humaine, il semble pourtant en supposer l'existence dans un passage célèbre, où il décrit la discorde intérieure qui déchire l'âme du méchant, aussi bien que celle de l'homme incontinent. Or l'incontinent est celui qui, sous l'influence de la passion, enfreint parfois les principes généraux sains qu'il possède et qu'il suit le plus souvent. Il faut donc bien qu'il se passe quelque chose de semblable dans l'âme de l'homme même le plus corrompu. Voici ce passage qui fait certainement le plus grand honneur au talent d'écrivain d'Aristote, à la candeur de ses observations et à l'élévation de ses conceptions morales, mais qui ne fait pas corps avec le reste de son système ; car il y rapproche l'homme vicieux de l'homme incontinent, tandis qu'en général il s'efforce de les distinguer soigneusement [1].

Aristote vient donc de montrer que l'homme de bien jouit d'une entière concorde intérieure, et sympathise avec lui-même ; mais cette paix de l'âme, ajoute-t-il, semble appartenir à la multitude, quoiqu'elle se compose de vicieux (τοῖς πολλοῖς, καίπερ οὖσι φαύλοις). Cela vient-il de ce qu'ils se complaisent en eux-mêmes et s'imaginent être gens de bien ? car les gens tout à fait vicieux et scélérats n'éprouvent rien de semblable, on le voit bien ; et même cela (cette paix intérieure) n'appartient presque pas aux vicieux. Ils sont en différend avec eux-mêmes, ils convoitent certaines choses et en veulent d'autres, comme les incontinents, car au lieu des choses qui leur paraissent bonnes,

[1] Aristote dit bien ailleurs : « Il ne semble pas que les mêmes hommes aient les meilleures élections et les meilleures opinions ; quelques-uns ont des opinions supérieures à leurs élections, mais par vice ils élisent ce qu'ils ne devraient pas élire. » (*Eth. Nic.* III, 4. 1112 *a* 8.) Toutefois rien ne prouve que les opinions droites dont il parle là soient relatives aux actes mêmes présentement accomplis par les personnes qui pensent ainsi ; elles peuvent être relatives ou à leurs actes éloignés, ou surtout à des actes accomplis par d'autres.

ils choisissent les choses agréables qui sont nuisibles ; d'autres, au contraire, par lâcheté et paresse, s'abstiennent de faire les choses qu'ils pensent leur être bonnes ; mais ceux qui ont fait beaucoup de choses criminelles, à cause de leur perversité, se haïssent eux-mêmes et se tuent. Les hommes pervers cherchent des compagnons et se fuient eux-mêmes, car quand ils sont seuls, ils se rappellent beaucoup de choses pénibles et attendent d'autres malheurs ; en compagnie de leurs pareils ils peuvent oublier. N'ayant rien d'aimable, ils n'ont jamais pour eux-mêmes aucun sentiment d'amitié ; ces hommes n'éprouvent de sympathie avec eux-mêmes ni dans la douleur, ni dans la joie, car leur âme est dans la discorde : une partie souffre, à cause de sa perversité, de s'abstenir de certaines choses, une autre partie en jouit ; l'un de ces éléments tire d'un côté, l'autre de l'autre, et le vicieux en est comme déchiré. Et s'il est impossible de s'affliger et de se réjouir en même temps, il s'afflige du moins au bout de peu de temps de s'être réjoui, il regrette d'avoir eu tel plaisir qu'il a eu, car *les vicieux sont pleins de regrets* (μεταμελείας) ; le vicieux ne semble pas disposé à l'amitié envers soi-même, parce qu'il n'est pas digne d'être aimé. Si donc cette condition est par trop malheureuse, il faut fuir de toutes ses forces la perversité et s'efforcer d'être homme de bien ; c'est dans cette condition qu'on pourra s'aimer soi-même et aimer autrui[1]. On remarquera dans ce passage l'affirmation que nous avons soulignée : les vicieux sont pleins de regrets ; elle est en contradiction directe avec ce qu'Aristote a plus haut affirmé, que le regret ou le repentir est le caractère non du vicieux, mais de l'incontinent[2].

[1] *Eth. Nic.* IX, 4. 1166 *b* 2-29.

[2] *Eth. Nic.* VII, 8. 1150 *a* 21 : *ἀνάγκη γὰρ τοῦτον* [*τὸν ἀκόλαστον*] *μὴ εἶναι μεταμελητικόν, ὥστ' ἀνίατος· ὁ γὰρ ἀμεταμέλητος ἀνίατος*. VII, 9, 1150 *b* 29 sqq. : *ἔστι δ' ὁ μὲν ἀκόλαστος, ὥσπερ ἐλέχθη, οὐ μεταμελητικός· ἐμμένει γὰρ τῇ προαι-*

Il résulte de cette contradiction qu'il devient très difficile de décider, d'après ce passage, si Aristote a réellement admis une droite raison universelle portant sur les principes suprêmes de la morale, comme il en admet une portant sur les plus hauts principes scientifiques, ou si toute connaissance morale véridique résulte pour lui de la vertu morale. C'est sur un autre terrain que nous nous plaçons pour répondre que cette pensée d'une droite raison morale universelle non seulement n'est pas étrangère à Aristote, mais réclame sa place dans son système. Cela ressort pour nous du caractère rationnel qu'Aristote reconnaît à la vertu morale ; le juste milieu dans lequel elle consiste est, suivant lui, déterminé par la raison. L'homme vertueux est un homme dont les appétits ont pour ainsi dire abdiqué, ou du moins se sont soumis d'avance à la raison, un homme qui ne désire rien que ce que la raison approuve [1]. Il faut donc que la raison chez lui soit en état de décider de ce qui est bon ou mauvais ; or ce pouvoir ne saurait lui venir uniquement d'une culture scientifique, privilège d'un petit

ρέσει· ὁ δ'ἀκρατὴς μεταμελητικὸς πᾶς. διὸ... ὁ μὲν ἀνίατος ὁ δ'ἰατός. On remarquera aussi que dans le passage reproduit dans le texte (l. 24, 25) Aristote prend, contre son habitude, un ton impératif (φευκτέον, πειρατέον). Le X[e] livre de la *Morale* contient encore deux exhortations analogues : 1° *Eth. Nic.* X, 7. 1177 *b* 31. Il ne faut pas écouter le conseil de ceux qui veulent que les humains ne s'occupent que de choses humaines, et les mortels de choses mortelles ; mais il faut nous immortaliser autant qu'il est possible et vivre suivant le meilleur des éléments qui soit en nous ; 2° X, 10. 1179 *b* 2, 3. Quand il s'agit de vertu, il ne suffit pas de savoir, il faut s'efforcer de la posséder et de la mettre en œuvre, ou chercher par tout autre moyen — s'il en existe — à devenir bons. On trouvera un passage de même forme au chapitre 8 du livre II, où Aristote parle des moyens à employer pour devenir vertueux. Mais en somme la morale d'Aristote est beaucoup plus riche en descriptions qu'en préceptes.

[1] *Eth. Nic.* II, 2. 1106 *b* 36 : ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. *Eth. Nic.* IV, 11. 1125 *b* 32 sqq. : βούλεται ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν.

nombre d'hommes qui ne sont pas toujours les meilleurs. Elle lui vient avant tout de l'expérience[1], et surtout de l'expérience de soi-même. Mais il y a chez tous les hommes un fond de nature identique tel que les résultats les plus généraux de cette expérience ne peuvent varier d'une personne à l'autre. Aristote ne tire point expressément cette conséquence, mais il était légitime à ses interprètes de la tirer pour lui, et de statuer l'existence, sur le terrain moral, d'une droite raison universelle et semblable à une raison philosophique élémentaire ; car la raison philosophique, elle aussi, est universelle, au moins en principe, et Aristote n'hésite certainement pas à croire que son système de morale est le vrai système, celui qui s'impose à toute intelligence humaine, quelle que soit la qualité morale des individus. (Comp. *Eth. Nic.* I, 1. 1095 *a* 4-10.)

Le contenu de cette droite raison universelle n'est donc pas un impératif catégorique qu'elle tirerait d'elle-même ; l'admettre serait faire trop peu de cas de l'expérience, à laquelle Aristote accorde en morale une si grande importance. La droite raison universelle doit être plutôt une sorte de conception élémentaire de la nature humaine et du but auquel elle tend, c'est la conviction naturelle que l'homme, étant un être raisonnable, est fait pour penser, et que toute chose en la vie de l'Etat ou de l'individu doit être subordonnée à cette activité de la pensée humaine. Pour nous exprimer en langage moderne, cette droite raison universelle doit être l'homme lui-même prenant conscience des aspirations de sa nature raisonnable.

Cette proposition : l'homme est un être pensant, étant toute générale, Aristote ne saurait lui assigner une influence directe sur notre conduite ; mais elle peut en acquérir par ses applications à chacun des cas particuliers qui se présentent à nous. C'est l'œuvre de la prudence de déduire ces conséquences du

[1] *Eth. Nic.* VI, 12. 1143 *b* 6-14.

principe général, de régler tout pour le triomphe et le libre déploiement de notre nature raisonnable. La prudence, dit Aristote à la fin de son sixième livre, ne commande pas à la sagesse, elle commande en vue de la sagesse, elle veille sans cesse à ce que la philosophie puisse naître et se développer ici-bas[1]. Mais si tous les hommes ont quelque lueur de vérité sur ce but de la nature humaine, ils sont très loin d'avoir tous la prudence. Pour la posséder, il faut que leur nature individuelle et leurs appétits individuels soient de tout point conformes à la nature et aux appétits de la nature humaine en général; il faut que tout leur être soit orienté du côté de la raison. Si les appétits humains n'ont pas été soumis à la raison par une éducation bien entendue, ils faussent ou étouffent sa voix et les déductions de la prudence sont sans cesse interrompues. Souvent même la raison pratique est condamnée à prendre pour point de départ de ses déductions quelque appétit absolument opposé à ce règne de la sagesse[2]; de la sorte l'homme, malgré sa connaissance universelle du bien, ignore dans chaque cas particulier en quoi le bien consiste.

Art. III. *Du rôle de la raison dans la détermination des moyens.*

Aristote appelle *conseil* (βουλή) l'opération par laquelle la raison recherche les moyens à employer en vue du but que l'individu poursuit; que ce but soit, comme chez l'homme vertueux, la sagesse, ou qu'il soit tout autre chose. Il est de l'essence du conseil de ne pas s'étendre à tout, sans quoi l'on délibérera à l'infini et jamais on n'agira. Le principe qui

[1] *Eth. Nic.* VI, 13. 1143 *b* 33-35; 1145 *a* 6-11.

[2] VI, 2.1139 *a* 34, 35. *εὐπραξία καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν.*

sert de point de départ aux délibérations du conseil et à l'action même n'est autre que le but qu'on poursuit. Ce n'est pas ensuite d'une délibération qu'on le pose; cette position est du ressort de la volonté, et la volonté n'est liée que par la croyance à la bonté de ce qu'elle veut. Elle n'est donc soumise dans cette opération à aucune des règles qui limitent l'élection. Nous pouvons vouloir l'impossible, l'immortalité, par exemple; nous pouvons vouloir des choses possibles, mais à la réalisation desquelles nous ne pourrons concourir en rien, comme la victoire de tel et tel acteur ou de tel et tel athlète. Et en toute chose la volonté se rapporte à un but, non aux moyens de l'atteindre; ainsi nous voulons guérir, nous voulons être heureux; mais il ne faut pas dire que nous voulons les moyens de guérison ou les moyens de bonheur; nous les élisons [1]. Ce sera donc la première tâche du conseil de déterminer si ce but est réalisable par nous, et dans quelles conditions.

Nous ne délibérons jamais que pour trouver ce que nous pouvons et devons faire en vue d'un but donné; encore la délibération n'est-elle pas toujours nécessaire pour le trouver. Dans les domaines où nos actes sont soumis à une règle objective exacte et suffisante, il n'y a plus place pour le conseil; ainsi personne ne délibère sur l'orthographe à donner aux mots, on se contente d'appliquer la règle. Mais la délibération est nécessaire là où il y a de l'indéterminé, et quant à ceux de nos actes qui ne tombent pas sous une règle assez exacte et détaillée pour qu'il n'y ait qu'à l'appliquer. Or, cela arrive très souvent non

[1] *Eth. Nic.* III, 4. 1111 *b* 19-29. Le mot ὑποκριτής, acteur, est rendu dans la *vetus translatio* par hypocrite, ce qui entraîne Thomas à la curieuse interprétation que voici : « Ille qui circumspicit duellum potest velle quod vincat aliquis hypocrita, scilicet simulatam gerens personam, puta qui ingreditur campum, quasi pugil, cum non sit pugil, vel etiam ut vincat qui vere est athleta. » (Lect. V *l.*)

par la faute de la règle même, ni de celui qui l'a formulée, mais plutôt par le fait de la matière sur laquelle elle porte[1]. Ainsi l'art du pilote laisse une plus grande place à la délibération que celui de la gymnastique, parce que la théorie en est moins exacte ; la science des richesses et la médecine laissent aussi une grande place aux délibérations de celui qui veut les exercer. Connaître les propriétés du vin, du miel, de l'ellébore, la théorie du cautère et de l'amputation, c'est chose relativement facile ; mais savoir comment, à qui, quand il faut administrer ces moyens de guérison, voilà la tâche à laquelle le médecin seul peut suffire.

La connaissance morale offre des difficultés toutes semblables. Aucune science peut-être ne laisse une place plus grande aux délibérations du sujet que celle du bien moral ; ses déterminations sont bien pauvres et insuffisantes en présence de la multiplicité des situations particulières et des intérêts divers. La définition générale de la vertu ne peut être appliquée comme on applique une règle d'orthographe.

Le juste milieu qui constitue son essence n'est pas un juste milieu objectif (πράγματος ou κατὰ τὸ πρᾶγμα), que le premier venu pourrait reconnaître pour peu qu'il eût d'intelligence ; c'est un juste milieu subjectif (πρὸς ἡμᾶς). Il ne réside pas dans ce qui est à même distance des deux extrêmes, mais dans ce qui n'est ni trop ni trop peu pour nous ; il n'est donc pas le même pour tous. Six est le juste milieu objectif entre deux et dix ; c'est là un rapport arithmétique. Mais si un repas de dix mines est trop fort pour un homme, et un repas de deux mines trop faible, il n'en résulte pas que le maître de gymnastique (ἀλείπτης) doive lui commander de manger pour six mines ; cela pourrait fort bien être trop ou trop peu : ce serait trop

[1] *Eth. Nic.* V, 14. 1137 *b* 13-19, 27-32.

peu pour Milon, trop pour un commençant[1]. La règle du juste milieu ne peut donc être un guide dans la vie ; ce dont il s'agit n'est pas de se conduire suivant telles ou telles formules générales, mais de se conduire comme le demande la circonstance ; c'est en cela même que consistera le juste milieu. On peut craindre trop et trop peu, oser trop et trop peu, désirer trop et trop peu, se fâcher trop et trop peu, avoir trop et trop peu de pitié ; aucun de ces deux excès n'est bon. Eprouver ces sentiments divers quand il faut, à propos de ce qu'il faut, en vue du résultat qu'il faut et comme il faut, voilà le juste milieu, voilà le bien suprême qui appartient à la vertu. Il s'étend d'ailleurs aux actions aussi bien qu'aux sentiments. Certes, il n'est pas bien difficile de comprendre le sujet des lois de l'Etat ; mais qu'on ne s'imagine pas pour cela savoir d'une manière suffisante ce qui est juste ou injuste. Les actes commandés par l'Etat ne peuvent être vraiment justes que par la manière dont on applique les lois à chaque cas particulier[2]. Tout le monde est capable de donner de l'argent et d'en dépenser, mais donner à qui il faut, autant qu'il faut, quand il faut, comme il faut et en vue du résultat qu'il faut, voilà ce qui n'est ni facile ni l'œuvre du premier venu ; cela est au contraire rare, mais d'autant plus louable et plus beau[3]. En toute chose, trouver le juste milieu est un labeur, une œuvre (ἔργον) ; tout le monde n'est pas

[1] *Eth. Nic.* II, 5. 1106 *a* 26 — *b* 16 : ἀρχομένῳ τῶν γυμνασίων. La *vetus transl.* traduit : *dominatori gymnasiorum*, par où saint Thomas entend un vainqueur habituel dans les jeux gymnastiques ; pour opposer ce vainqueur à Milon, il fait de celui-ci un glouton capable de manger un bœuf en un jour, mais incapable de briller à ces jeux : afin de s'y distinguer il fallait prendre peu de nourriture pour être plus agile (comm. ad h. l., lect. VI, *q*). Voilà la connaissance que saint Thomas avait du grec et des antiquités grecques ! L'habileté avec laquelle il saisit dans la plupart des cas la pensée philosophique d'Aristote n'en est que plus étonnante et plus admirable.

[2] *Eth. Nic.* V, 14. 1137 *b* 13-19, 27-32.

[3] II, 9. 1109 *a* 24-30.

capable de trouver le centre d'un cercle, tandis qu'il est très facile d'indiquer un point quelconque pour ce centre. C'est un labeur aussi d'être homme de bien; la vertu est chose des plus difficiles et des plus rares. Il n'y a, dit un poète ; qu'une manière d'être homme de bien, et il y a des méchants de tout genre : ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἁπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί [1]. Mais il est juste d'ajouter qu'on ne blâme pas ceux qui ne s'écartent que peu du juste milieu [2].

On a souvent remarqué que cette conception du bien et de la vertu porte un caractère esthétique fortement marqué. La vie, en effet, nous apparaît dans la *Morale* d'Aristote comme une œuvre d'art à laquelle il faut donner tous ses soins ; il ne suffira pas de bonnes intentions pour réaliser le bien : les bonnes intentions sont funestes, au contraire, quand elles sont seules. La science théorique est tout aussi impuissante pour nous faire bien agir ; il faut la prudence (φρόνησις), cette vertu de la raison pratique qu'un Périclès [3] possédait à un si haut degré, qui semble avoir manqué à quelques grands et savants philosophes, tels que Thalès et Anaxagore [4]. Aristote indique pourtant lui-même deux grandes différences entre l'art et la prudence. D'abord tout art se manifeste dans une *faction* (ποίησις) s'exerçant sur une matière, tandis que la prudence, vertu de la

[1] *Eth. Nic.* II, 5. 1106 *b* 28-35.

[2] II, 9. 1109 *b* 18.

[3] VI, 5 1140. *b* 8, 9.

[4] VI, 7. 1141 *b* 4 sqq. Th. Aq. ad h. l. (lect. VI, *e*). Ponit specialiter exemplum de Thalete et Anaxagora, quia specialiter propter hoc reprehensi sunt. Cum enim Thales exiret domum, ut astra consideraret, incidit in foveam, eoque lugente, dixit ad eum quædam vetula : Tu quidem, o Thales, quæ ante pedes sunt, nequis videre, et quæ in cœlo sunt putas cognoscere ? Anaxagoras autem, cum nobilis et dives esset, paterna bona suis dereliquit et speculationi naturalium se dedit ; non curans de politicis, unde ut negligens reprehendebatur. Et dicenti sibi : Non est tibi cura patriæ ? respondit : Mihi patriæ valde cura est, ostenso cœlo. — Ces deux anecdotes sont tirées des Vies de Thalès et d'Anaxagore, par Diogène Laërce. La première répond parfaitement à la pensée d'Aristote.

raison pratique, se manifeste dans des *actions* (πράξεις), qui n'ont en soi rien de matériel[1]. En outre, l'art consiste tout entier dans la connaissance du vrai but à atteindre et dans la faculté de l'atteindre, sans que cette faculté d'ailleurs engage en rien la volonté de celui qui la possède. On peut posséder un art et ne pas l'exercer, faire même le contraire de ce que l'exercice en impliquerait; l'exercice de l'art dépend d'une disposition extérieure à l'art, et qui en est la vertu. La prudence, outre les deux éléments dont l'art se compose, en comprend un troisième, la volonté de mettre en usage cette faculté d'atteindre le but vertueux. D'où résulte qu'au point de vue de l'art, il vaut mieux mal faire sachant qu'on fait mal; au point de vue de la prudence, au contraire, il vaudrait mieux avoir agi sans se douter des conséquences de son action, ensuite d'une erreur accidentelle et innocente. La prudence aristotélicienne, ce lien des vertus morales, cette condition nécessaire de leur exercice, cette clef de la vie morale, peut donc être définie : un art de vivre intimement uni à la volonté de le mettre en pratique.

La raison pratique ayant pour mission de déterminer l'action particulière qui doit concourir comme moyen à la réalisation du but, ce qui la caractérise n'est pas son contenu, ni la forme de ses raisonnements, mais leur but, qui n'est pas une simple découverte de la vérité, mais une action ; la raison pratique ne délibère jamais qu'en vue d'un but qui lui est extérieur[2].

Il résulte de ce caractère de la raison pratique qu'elle n'est pas nécessairement identique à l'âme des opinions particulières (τὸ δοξαστικόν) portant sur les choses contingentes, car rien n'empêche qu'on ne les examine pour le plaisir de les examiner, sans autre intérêt que celui de la connaissance ; ainsi les habitudes désignées par Aristote sous les noms de bon jugement

[1] *Eth. Nic.* VI, 4 1140 *a* 1-7.
[2] *De An.* III. 10, 433 *a*, 14, 15.

et bon sens (σύνεσις et γνώμη) ressortent de cette partie de l'âme, mais non de la raison pratique, parce que ce ne sont que des habitudes du jugement, qui n'ont point d'influence sur nos actions. Le conseil, en d'autres termes, n'est qu'une espèce particulière de la recherche, bien qu'il en soit l'espèce principale, à cause du peu d'intérêt que les choses contingentes présentent à la raison contemplative[1].

Quant au contenu de la raison pratique, il se compose de connaissances de tout genre, dont aucune ne lui appartient en propre. Elles sont empruntées soit à la sensation, soit à la science, et dans la science à la morale aussi bien qu'à la médecine : la raison pratique forme de toutes ces connaissances éparses des syllogismes, dont la conclusion est non un simple jugement, mais une action, ou plutôt un commencement d'action, une élection. La première de ces connaissances est celle du but particulier qu'on poursuit, la détermination en appartient à la volonté, mais pour servir de principe à un raisonnement, ce but doit être compris, ramené à la définition qui exprime sa notion. Le but du médecin, c'est de guérir, là-dessus pas de délibération; mais pour arriver à guérir, il semble qu'il faut tout d'abord avoir une claire notion de ce qu'est la santé, et

[1] *Eth. Nic.* VI, 10. 1142 *a*, 31, 32 ; *b*, 8-11. VI, 12. 1143 *a*, 25 sqq. VI, 5. 1140 *b*, 25 sqq. δυοῖν δ'ὄντοιν μεροῖν τῆς ψυχῆς τῶν λόγον ἐχόντων, θατέρου ἂν εἴη ἀρετή [ἡ φρόνησις], τοῦ δοξαστικοῦ. Dans ce passage, il faut se garder de considérer le pluriel τῶν λόγον ἐχόντων comme le complément possessif du duel δυοῖν μεροῖν (vet. trl. *duabus entibus partibus animæ rationem habentium*), car les deux parties de l'âme des êtres raisonnables sont : l'âme raisonnable en général (non l'âme des opinions sur les choses contingentes), et l'âme irrationnelle. Si cette interprétation était seule admissible, il faudrait conclure avec M. Walter qu'une partie au moins de ce passage est une glose inexacte ; mais on peut fort bien, malgré les apparences, regarder le pluriel comme une apposition explicative du duel, et traduire : *duabus entibus partibus animæ rationem habentibus*, ce qui est absolument conforme à la doctrine d'Aristote : l'âme raisonnable se divise en deux parties, dont l'une a pour objet le contingent, l'autre le nécessaire ; et la prudence est sinon la seule vertu, du moins la vertu la plus importante de la première.

des règles générales à observer pour l'obtenir ou la conserver. Cependant, ces connaissances générales ne suffisent pas ; pour les appliquer, il faut posséder des connaissances particulières, et celles-ci sont les plus précieuses pour la pratique, car elles sont plus près de l'action, qui a lieu tout entière dans le domaine du particulier. Voilà pourquoi dans la pratique ceux qui manquent de connaissances scientifiques (οὐκ εἰδότες) l'emportent sur ceux qui les possèdent, à condition qu'ils aient l'expérience. A quoi bon savoir que les viandes légères sont faciles à digérer et saines, si l'on ignore quelles sont les viandes légères ? Pour guérir un malade, il vaut mieux savoir que la volaille est une viande légère et saine[1], à condition naturellement qu'on sache reconnaître la volaille de toute autre viande, car il y a au dernier terme de la délibération, comme à son origine, une connaissance particulière sur laquelle on ne délibère pas du tout ; c'est la sensation, l'intuition immédiate (νοῦς opposé à λόγος), qui la fournit, comme la science fournit les notions les plus générales[2].

Il est évident que dans cette recherche des moyens, l'homme possède une grande liberté de choix, de sorte que l'élection vertueuse ou vicieuse, à cause de l'élément raisonné qu'elle renferme, est au premier rang des actes volontaires. Mais rien n'indique encore que cette liberté de choix soit entre le bien et le mal, car c'est par le but ou par la conception du but que le bien et le mal doivent différer, c'est la conception du but qui peut distinguer les divers caractères moraux. Or, si cette conception se rattache étroitement à des actes volontaires, on ne peut pourtant pas dire qu'elle résulte en chaque occasion d'un choix actuel. Elle dépend de la qualité morale du sujet qui est elle-même volontaire, mais fondée sur l'état habituel de nos appétits, et par conséquent permanente.

[1] *Eth. Nic.* VI, 8. 1141 *b*, 14 sqq.

[2] III, 5. 1112 *b* 31-1113 *a* 2. VI, 9. 1142 *a* 25 sqq.

La raison, demandera-t-on sans doute, ne peut-elle donc pas réagir par la volonté sur les appétits de l'homme ? La réponse à cette question est fort complexe. Assurément, cette perspective d'une victoire de la raison sur la nature irrationnelle n'est pas étrangère à la pensée d'Aristote. Au nombre de ses définitions morales se trouve celle de l'homme continent et persévérant, qui malgré ses appétits déréglés, ne s'écarte jamais de la raison [1]. Toutefois Aristote s'y arrête si peu, et d'une manière si peu théorique, qu'il est impossible de tirer de cette analyse des renseignements sur l'indépendance de la raison vis-à-vis des appétits irrationnels. Dans un passage obscur et probablement mutilé, mais souvent cité au moyen âge, Aristote enseigne que, par nature, l'appétit supérieur l'emporte toujours sur l'appétit inférieur et l'entraîne, comme la sphère [astronomique] supérieure entraîne la sphère inférieure, bien que le contraire ait lieu quelquefois [2].

Toujours est-il que cette victoire de la volonté sur les appétits irrationnels n'est point supposée dans les conseils que l'auteur nous donne pour l'acquisition de la vertu morale [3]. Ces conseils s'adressent à des hommes qui déjà visent au juste milieu, à des hommes dont les appétits sont déjà réduits en partie du moins à la règle du bien [4] ; surtout ils s'adressent à des hommes tranquilles, et se résument dans une exhortation à fuir tout ce qui pourrait allumer en eux le feu des passions. Ainsi l'on nous recommande surtout d'éviter le combat dans lequel, selon toute probabilité, notre raison aurait le dessous. C'est avouer qu'elle est en fait soumise à l'influence des appétits et qu'elle ne peut par conséquent réagir sur eux.

[1] *Eth. Nic.* VII, 1. 1145 *a*, 17, 18; *b*, 1-2. VII, 2. 1145 *b*, 13, 14. VII, 11. 1151 *b*, 32-1152 *a*, 3.

[2] *De An.* III, 11. 434 *a*, 12-15.

[3] *Eth. Nic.* II, 9. 1109 *a*, 30 — *b*, 13.

[4] Comp. II, 9. 1109 *a*, 22, 23 et *a*, 30.

Cela est en plein accord avec les principes psychologiques d'Aristote, car il nous enseigne que la raison ne met rien en mouvement par elle-même; pour qu'elle contribue à l'action, il faut d'abord qu'elle saisisse à sa manière, et suivant les procédés qui lui sont propres, l'objet de l'appétit, du plus fort des appétits qui sont en nous[1]. Tout ce qu'on peut accorder de puissance pratique à la raison pour le bien et pour le mal provient donc d'une manière d'être particulière de l'appétit, et là où cette habitude n'existe pas, il ne saurait être question que la raison substitue un autre but au but que poursuit l'appétit[2].

[1] De An. III, 10, 433 *a*, 13 sqq. *ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός... οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ* (point de départ) *τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ'ἔσχατον* (le point d'arrivée de la raison pratique) *ἀρχὴ τῆς πράξεως... τὸ ὀρεκτὸν κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν· καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως. ἓν δή τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικόν.*

[2] D'après M. Walter (o. c. p. 207), la possibilité de cette substitution d'un but moralement bon à un but mauvais, se trouve exprimée dans ces mots d'Aristote : Semblablement, le méchant possède la faculté de se déterminer par lui-même, dans ses actes, même s'il ne l'a pas en ce qui concerne le but (de ses actes) : *ὁμοίως γὰρ καὶ τῷ κακῷ ὑπάρχει τὸ δι'αὑτὸν ἐν ταῖς πράξεσι καὶ εἰ μὴ ἐν τῷ τέλει.* (*Eth. Nic.* III, 7. 1114 *b*. 20.)

Le caractère volontaire attribué à l'action du méchant exigerait, suivant M. Walter, que la raison fût en état de substituer un but moralement bon au but mauvais. Mais je ne vois pas ce qui justifie ce raisonnement; l'action du méchant peut encore être volontaire par le fait qu'il lui reste le choix entre plusieurs moyens en vue d'un seul et même but mauvais. Aristote affirme seulement que quel que soit le domaine du volontaire, soit qu'il faille le restreindre aux actions mêmes envisagées comme moyens, soit qu'il s'étende jusqu'à la détermination du but, le vice est aussi volontaire que la vertu. Quant à la question de savoir si la détermination du but est vraiment chose volontaire, Aristote la tranche en ce sens que cette détermination dépend de notre qualité morale, par conséquent de nos actes antérieurs, mais qu'il n'est pas en notre pouvoir actuel de modifier cette habitude, ni ce qui en dépend. La règle est-elle sans exception, la vie humaine présente-t-elle ce caractère d'un enchaînement logique inflexible, une fois que le caractère moral est formé ? Certainement non, en ce qui concerne l'homme de bien. Aristote nous donne, un peu comme Rousseau dans ses *Confes-*

Aussi Aristote insiste-t-il fréquemment sur le peu de prise que les raisonnements ont sur un mauvais caractère. N'allez pas croire, dit-il, que la raison et l'enseignement aient de l'empire sur tous les hommes. On ne saurait les payer trop cher s'ils pouvaient faire des hommes équitables ; mais, au contraire, pour qu'ils soient efficaces, il faut d'abord qu'il y ait là le caractère propre de la vertu, aimant le bien et répugnant au mal. On devra donc préparer par les habitudes l'âme de l'élève, afin qu'il se réjouisse bien et haïsse bien (καλῶς), comme on laboure la terre qui doit nourrir la semence ; car celui qui vit selon ses passions n'écoutera pas, et ne comprendra pas les discours qui voudraient l'en détourner. Comment persuader cet homme-là? Quel raisonnement pourrait le corriger? il n'est pas possible, ou il n'est pas facile de changer des habitudes prises depuis longtemps. Mais tel est le cas de la plupart des hommes. Une vie de persévérance et de tempérance ne leur plaît pas, surtout dans la jeunesse. Vivant par la passion ils en recherchent les plaisirs, et ce qui peut faire naître ces plaisirs ; ils fuient les peines opposées, ils n'ont pas même une idée du bien et du vrai plaisir, ne l'ayant jamais goûté. Ils n'obéissent pas naturellement à la honte, mais à la peur, ils ne s'abstiennent

sions, une liste fort peu rassurante des méfaits que l'homme vertueux peut commettre sans pour cela devenir un injuste ni un lâche, à cause de la pureté habituelle de ses intentions. (V, 13. 1137 *a* 17, sqq. comp. V, 10. 1134 *a* 17, sqq.) Ces irrégularités sont le fruit de l'incontinence qui s'explique par la dualité de nos appétits sensuels et rationnels ; mais Aristote ne met pas et ne saurait mettre le méchant en possession d'une faculté d'inconséquence correspondante, car son appétit sensuel n'ayant point reçu l'éducation nécessaire, ne saurait jamais se plaire dans l'obéissance à la raison. Il est vrai que le méchant pourra à l'occasion faire le bien pour éviter la punition ou obtenir la récompense fixée par la loi, mais alors même, agissant à contre-cœur ou en vue d'une fin étrangère à son action, il n'accomplit le bien que d'une manière tout accidentelle et extérieure. Le problème moral dont Aristote semble le moins se soucier est celui de la conversion ou même de l'amélioration du méchant. (Comp. *Wuttke*. Handbuch der christl. Sittenlehre, 3te Aufl. Einleitg. § 17, pag. 63.)

pas des actions vicieuses à cause de leur caractère mauvais, mais à cause des punitions ; ils obéissent à la nécessité, non à la raison ; aux châtiments, non au bien moral. Aussi quelques-uns pensent-ils que les législateurs doivent faire des exhortations à la vertu, encourager au bien, pour que les gens poussés par leurs habitudes dans le sens de l'équité y obéissent, imposer des châtiments et des punitions à ceux qui désobéissent et sont mal nés, bannir[1] enfin ceux qui sont absolument incurables. Ainsi l'homme équitable et vivant en vue du bien obéira à la raison, le vicieux qui désire le plaisir sera châtié par la douleur comme une bête de somme ; c'est pourquoi, dit-on, il faut choisir comme châtiments les douleurs qui s'opposent le mieux aux plaisirs que les gens aiment[2].

Ailleurs[3], Aristote se demande si l'homme incontinent n'est pas plus difficile à guérir que l'intempérant. Au premier examen de la question, il semble qu'il en doive être ainsi. L'intempérant, fidèle à des principes détestables, poursuit en toute occasion le plaisir des sens ; l'incontinent se livre aux mêmes actes, mais d'une manière intermittente, et sans que cela soit chez lui affaire de principe. Il a de bons principes, mais qui ne lui servent à rien, à cause de la violence de ses passions. Les raisonnements n'ont pas de prise sur lui ; il semble donc qu'on doive lui appliquer le proverbe : « Quand l'eau nous étouffe, pourquoi boire encore[4] ? » A quoi bon ajouter encore des principes à ceux qu'il possède, et qu'il ne met pas en pratique ? L'intempérant, au contraire, a de mauvais principes, mais il les suit ; quand on lui en aura inculqué de bons, il les

[1] ἐξορίζειν *Th. Aq. ad h. l :* exterminare, sicut cum suspendunt latronem (lect. XIV *f.*).

[2] *Th. ad h. l. (g)* puta, si quis inebriavit se, quod detur ei aqua ad bibendum *Eth. Nic. X.* 10. 1179 *b* 4-1180 *a* 14.

[3] *Eth. Nic.* VII. 9. 1151 *a*, 11-28.

[4] VII, 4. 1146 *a*, 31 sqq.

suivra de même. Il semble donc beaucoup plus corrigible : pour le corriger, il n'y a qu'à le convaincre. Ce raisonnement, reprend Aristote, serait juste, si la vérité relative au principe de nos actions, c'est-à-dire à leur but, était transmissible par voie didactique. Mais c'est justement le contraire qui a lieu, l'orthodoxie quant au principe (τὸ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν) est l'œuvre, non de l'instruction, mais de la vertu naturelle ou acquise par l'habitude. Il ne sera donc pas du tout facile de convaincre le méchant. Au contraire, il y a guérison de l'incontinent toutes les fois que sa passion se calme ; car alors la raison, qui est restée intacte, reprend ses droits et ses pouvoirs sur les actions humaines.

Cette impuissance de la raison sur l'âme irrationnelle mal disposée est la suite naturelle d'une théorie qui, en dernière analyse, attribue à l'appétit la détermination du but, et réduit la tâche de la raison pratique à l'invention des moyens en vue d'un but qu'elle n'a point posé. Il faudrait plutôt s'étonner, au point de vue de la théorie, qu'Aristote laisse entrevoir quelque possibilité d'une correction du méchant, sans développer d'ailleurs suffisamment sa pensée sur un point aussi important.

Il faut encore nous demander en quoi les raisonnements moraux, impuissants sur les vicieux, peuvent être profitables aux gens de bien. Aristote doit assurément insister là-dessus puisqu'il dit que sa morale elle-même n'a pas pour but la théorie, mais la pratique [1]. Aussi dit-il que si les raisonnements sont sans puissance sur la multitude, ils peuvent encourager et exciter les jeunes gens d'un naturel généreux à persévérer (ἰσχύειν) et à soumettre à la vertu un caractère noble et vrai-

[1] *Eth. Nic.* X, 10. 1179 *a*, 35-*b*, 3. II, 2. 1103 *b*, 26. ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι· οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς.

ment ami du bien [1]. Ces prétentions semblent si naturelles et si modérées qu'on ne songe pas tout d'abord à les contester. Il faut pourtant examiner comment, d'après Aristote lui-même, la doctrine peut contribuer à la valeur morale de nos actions, et par là au perfectionnement de notre caractère. La réponse ne peut être douteuse : les propositions diverses dont la morale d'Aristote se compose peuvent servir à l'homme vertueux, ou du moins bien disposé, pour réaliser le but qu'il poursuivait déjà avant de les connaître. La morale d'Aristote, comme toute sa philosophie du reste, est un recueil de définitions, elle veut nous donner une notion exacte du bonheur et de la vertu, et agir ainsi sur les mœurs de quelques-uns au moins; tout le reste est subordonné à cette intention générale. Ces définitions impliquent certaines règles de conduite, règles imparfaites à cause de leur caractère général, et parce que dans ces matières le général ne peut rendre compte de tous les faits particuliers, mais qui se vérifient pourtant dans le plus grand nombre des cas. Ainsi Aristote définit la vertu un juste milieu entre deux vices; chaque vertu n'est cependant pas à égale distance entre ces deux vices, elle est toujours plus opposée à l'un d'eux qu'à l'autre, et celui auquel elle est le plus opposée est celui auquel nous sommes portés par notre nature; il faut donc nous observer nous-mêmes, pour cela observer avec soin nos plaisirs et nos peines, et puis nous tirer dans un sens opposé à celui où nous sommes naturellement enclins. C'est en nous écartant beaucoup de notre péché que nous parviendrons au juste milieu, comme font ceux qui redressent des bâtons courbés. Et par-dessus tout, il faut nous garder du plaisir des sens qui nous séduit si vite [2].

[1] *Eth. Nic.* X, 10. 1179 *b*, 7-10.
[2] *Eth. Nic.* II, 8, 9. 1108 *b*, 11-1109 *b*, 13.

Les définitions d'Aristote, en morale comme dans les autres sciences, sont tirées de l'expérience par voie d'induction. On sait qu'une bonne partie de l'Ethique à Nicomaque, la plus intéressante assurément au point de vue littéraire et historique, se compose de portraits moraux, d'analyses des vertus particulières. Voici comment l'auteur lui-même nous rend compte du procédé qu'il a mis en œuvre pour tracer ces brillants tableaux : Si nous recherchons, dit-il, ce qu'est la magnanimité, il faudra nous demander, à propos de quelques hommes magnanimes que nous connaissons, en quoi consiste le trait de caractère qu'ils possèdent en commun. Si, par exemple, Alcibiade est un homme magnanime, ou l'Achille d'Homère, ou son Ajax, demandons-nous sur quel terrain ces hommes se rencontrent : ils ne supportent pas les injures, car l'un a fait la guerre, l'autre est entré en fureur, le troisième s'est tué, à cause des injures qu'ils avaient reçues. Puis faisons le même travail sur d'autres hommes magnanimes, tels que Lysandre ou Socrate. S'ils ont en commun l'impassibilité dans la bonne et la mauvaise fortune, nous nous emparerons de ces deux caractères pour rechercher ce qu'il y a de commun entre l'égalité d'âme devant les coups du sort et l'impatience des injures : s'il n'y a rien de commun, il faudra admettre deux espèces de magnanimité[1].

De même les règles qu'Aristote nous propose sont tirées de l'expérience, les conseils qu'il donne pour l'acquisition de la vertu ont été éprouvés par mille exemples qu'il est prêt à citer. C'est aussi de connaissances pareilles que nous avons souvent besoin pour bien agir, elles nous révèlent alors la nature intime et les conditions du but que nous poursuivons. Les faits concrets et contingents, dit le philosophe, sont les principes du but, car le général résulte des faits particuliers ; il

[1] *Anal. post.* II, 13. 97 *b*, 15 sqq. comp. *Eth. Nic.* IV, 7. 1123 *a* 34 sqq.

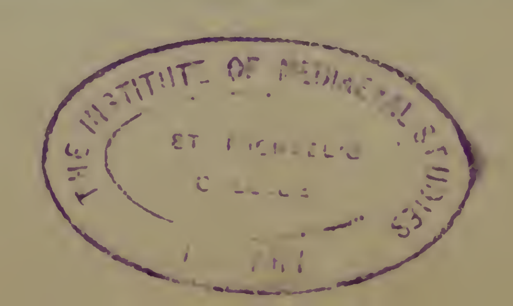
faut donc avoir la connaissance expérimentale (αἴσθησις) de ces faits particuliers, et celle-ci est un νοῦς, un acte d'intelligence intuitive, et non de raison discursive (λόγος)[1].

[1] *Eth. Nic.* VI, 12. 1143 *b* 1 sqq. Ce qui fait la difficulté de ce passage si tourmenté par les commentateurs, c'est que le but y semble assimilé à une notion générale. Or, le but que nous poursuivons n'est, d'après Aristote lui-même, qu'un fait particulier, absolument individuel. Cela est vrai ; mais pour prendre connaissance de ce but, pour en faire le point de départ d'un raisonnement pratique, nous devons le nommer, le faire rentrer dans une catégorie de faits semblables, en un mot faire appel à sa notion, et cette notion résulte d'un grand nombre de faits particuliers, dont nous pouvons avoir eu par les sens une connaissance immédiate. Nul médecin, par exemple, ne saurait se proposer la guérison d'un fiévreux s'il n'a observé un certain nombre de cas de guérisons de fiévreux, et les remèdes qui les avaient procurées.

Parmi les anciens commentateurs que nous avons pu consulter, ceux qui nous semblent avoir le mieux rendu le sens de ce passage sont Eustrate de Nicée et Acciaioli, qui a beaucoup puisé dans Eustrate (voyez *Aristotelis Stargitæ Moralia Nicomachia cum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii nonnullorumque aliorum Græcorum explanationibus nuper a J. B. Feliciano latinitate donata,* Parisiis apud J. Roigny, 1543, pag. 275 *b* sqq. et *Aristotelis Stargitæ Ethicorum ad Nicomachum libri decem J. Argyropylo Byz. interpr. cum Donati Acciaioli Flor. commentariis*, Parisiis, Wechel, 1555, pag. 118.) Sans doute il y a dans le développement d'Eustrate des choses peu claires et peu exactes ; mais il évite une double faute commise par plusieurs de ses successeurs : il ne confond pas l'intellect qui fournit d'une manière immédiate la mineure du raisonnement pratique (ὁ νοῦς ἐν ταῖς πρακτικαῖς... τῆς ἑτέρας προτάσεως) avec la raison pratique elle-même, et il ne lui attribue pas le pouvoir de poser un but d'action particulier. La première de ces fautes est commise par Albert le Grand (voyez les passages dans Walter, ouvr. cité, pag. 18, 19), la seconde par saint Thomas lui-même, dont l'interprétation est du reste beaucoup plus correcte que celle de son maître : « Hujusmodi singularia, quorum dicimus esse intellectum, principia sunt ejus quod est gratia cujus ; id est sunt principia *ad modum causæ finalis.* » (*S. Thomæ comm. ad h. l. lect.IX i.*) Ces derniers mots sont certainement fautifs : l'objet auquel se rapporte l'intellect intuitif dans la mineure du raisonnement pratique n'est pas un but, c'est un fait concret passé ; on peut se proposer sa répétition comme un but, mais alors il ne trouve plus sa place dans la mineure du raisonnement pratique. Nous n'avons pas trouvé d'interprétation précise de ce passage dans Lefèvre d'Etaples (*Decem librorum moralium Aristotelis tres conversiones... communi familiarique commentario ad Argyropilum adjecto* ; s.l. n. d.) ni dans Josse Clicton (*Artificialis introductio per modum Epitomatis in decem libros Ethicorum Aristotelis adjectis elucidata commentariis*. Sous-titre : *Jacobi Fabri Stapulensis*

Sans cette connaissance du fait particulier, les propositions générales les plus justes d'ailleurs, sont sans valeur pratique, au lieu que la connaissance du fait particulier peut souvent suppléer la proposition générale absente. Comme nous l'avons dit, il vaut beaucoup mieux pour un médecin ou pour un malade savoir que la volaille est une viande légère et saine, et ignorer qu'en général les viandes légères sont saines et faciles à digérer, que de savoir ce dernier point, et d'ignorer quelles sont les viandes légères (*Eth. Nic* VI, 8. 1141 *b* 14);

introductio moralis in Ethicen Aristotelis Judoci Chlictovei Neoportuensis familiari commentario explanata, Parisiis per W. Hopilium et H. Stephanum (1502), ni surtout dans Magirus [Koch?] (*Joannis Magiri Corona virtutum moralium*, Francofurti 1601) L'exégèse de Zwingger (*Arist. Stag. de moribus ad Nic. libri X tabulis perpetuis explicati et illustrati*, Basileæ 1566) pèche de la même façon que celle d'Albert le Grand, par la confusion de la raison pratique avec l'intellect qui dans le raisonnement pratique saisit d'une manière immédiate le fait exprimé par la mineure. Ce système a été repris de nos jours par divers interprètes et surtout par Trendelenburg, qui croit aussi comme saint Thomas que la mineure du raisonnement pratique pose le but de l'action. (Trend., ouvr. cité, pag. 373-384.) De la sorte Aristote, précédant en cela Kant lui-même, aurait enseigné que la raison pratique peut établir les fins de l'activité humaine, ce qui est contredit par les passages les plus clairs et les plus constants de cet auteur. C'est ce que M. Walter a fort bien mis en lumière dans son livre sur l'*Histoire de la raison pratique dans la philosophie grecque*. M. Zeller, dont l'exposition suivait d'abord les traces de Trendelenburg, fait dans sa dernière édition les plus grandes concessions à M. Walter ; toutefois il persiste à trouver que les mots ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἕνεκα αὗται sont encore inexpliqués. Sa tentative de sous-entendre ἐπιστήμαις après πρακτικαῖς (comp. Ritter et Preller : *Historia philosophiæ græco-romanæ*, pag. 253) semble peu justifiée par le contexte grammatical et par le sens de tout le passage. C'est ἀποδείξεσι qu'il faut sous-entendre grammaticalement, et pour le sens c'est le terme plus général συλλογισμός (comp. *An. pr.*, I, 4. 25 *b*, 29) renfermé dans ἀπόδειξις, car ἀπόδειξις πρακτική constituerait une contradiction dans les termes. De même un peu plus loin (*Eth. Nic.*, VI, 13. 1143 *b* 21 sqq.) Aristote dit : ἡ φρόνησις ἐστιν ἡ περὶ τὰ δίκαια κ. τ. λ., sous-entendant évidemment ἀρετή après le second ἡ, c'est-à-dire un terme plus général que φρόνησις, qui a précédé. On ne peut sous-entendre φρόνησις qu'en introduisant une tautologie aussi insupportable que la contradiction qui existerait dans ἀπόδειξις πρακτική. En examinant de près le texte d'Aristote on trouverait sûrement de nombreux exemples de ce genre de construction.



et ce qui vaut encore le mieux, pourrons-nous ajouter dans l'esprit d'Aristote, est de savoir que ce qu'on a devant les yeux est de la volaille, c'est-à-dire une viande légère et saine. La connaissance du fait particulier est si importante pour l'action qu'elle semble en décider absolument : Aristote l'appelle la maîtresse de l'action (κυρία πράξεως *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *b* 10.)

En y regardant de plus près, on verra qu'elle réclame encore, pour aboutir à une conclusion pratique, la connaissance de la proposition générale; dans l'exemple qui nous occupe, ce sera par exemple ce principe, fruit de l'expérience : Il faut au fiévreux une viande légère et saine. Mais cette proposition est souvent par elle-même d'une telle évidence, et renferme si peu d'éléments de détermination pratique, qu'Aristote peut considérer la mineure comme décidant seule de l'action[1]. Il n'en serait pas de même dans beaucoup d'autres cas, où la connaissance scientifique d'une proposition générale est tout aussi nécessaire à l'action que la connaisance expérimentale du fait particulier. Preuve en soit ce double exemple de syllogisme pratique cité dans le *De animalium motione* [2] : Tout homme doit marcher, mais je suis un homme, aussitôt je marche; nul homme ne doit marcher, mais je suis un homme, aussitôt je m'arrête. Celui qui ne connaîtrait que la mineure serait très loin d'une décision. De même encore l'erreur est également inévitable suivant qu'on ignore la majeure : les eaux lourdes (βαρύσταθμα) sont malsaines, ou la mineure : cette eau-ci est lourde [3]. La science est donc, en ce cas au moins, absolument nécessaire, car c'est à la science évidemment que nous devons ces propositions : les eaux lourdes sont malsaines, tout homme doit marcher, nul homme ne doit marcher.

[1] Comp. *De Mot. An.* 7. 701 *a* 16, sqq. ποιητέον μοι ἀγαθόν, οἰκία δ'ἀγαθόν.
[2] 7. 701 *a* 12, sqq.
[3] *Eth. Nic.* VI, 9. 1142 *a* 20 sqq.

Mais quelle est la science qui peut nous les fournir? La médecine probablement; en tous cas, la morale, bien qu'étant, elle aussi, une science d'observation, n'a aucune prescription sur ces matières. Or, nous recherchons ici l'influence sur les actions, non de la science en général, mais d'une science particulière, la science morale. Comment ses définitions si générales du bonheur et de la vertu peuvent-elles contribuer à l'action? ce n'est pas par leurs propres forces, Aristote sur ce point n'a aucune hésitation. La pensée à elle seule ne met rien en mouvement, il faut que l'appétit pose d'abord un but, qui sert ensuite de point de départ aux délibérations de la raison pratique. C'est à la vertu morale qu'il appartient de déterminer le but vrai; le choix des moyens est l'œuvre de la prudence[1]. La connaissance exacte, la définition vraie du but, et surtout du but suprême, du bonheur, aura donc une grande importance pour l'invention des moyens, et par conséquent pour la vie entière; et quand nous la possèderons, nous trouverons mieux le nécessaire, le devoir (τὸ δέον), comme des archers qui ont un but devant les yeux[2]. Mais d'où nous viendrait cette connaissance, si ce n'est de la science morale? La volonté n'est point une faculté de connaissance, elle ne possède pas par elle-même la définition complète du bonheur; pour acquérir cette notion, il faut qu'on s'adresse aux hommes de science, ou qu'on se serve soi-même des procédés de la science, qui conclut de la nature même de l'homme à la nature de son bien suprême. En admettant même qu'Aristote attribue une place en morale à la droite raison universelle, les principes qu'elle contient naturellement ne peuvent sans doute que gagner à être développés et analysés philosophiquement. Leur connaissance exacte et méthodique sera d'un grand secours pour qu'on en tire toutes les conséquences particulières qu'ils renferment.

[1] *Eth. Nic.* VI, 13, 1144 *a* 8, 21. 1145 *a* 5. — [2] *Eth. Nic.* I, 1, 1094 *a* 22-24.

Il est vrai, d'autre part, que la volonté ne se porte pas ainsi sur le bonheur, sans autres, sur un bonheur dont l'homme n'aurait d'abord absolument aucune conception, qui ne serait pour lui qu'un nom vide de sens ; Aristote nous apprend qu'en réalité, chacun se fait son idée du bonheur d'après son caractère et son passé, et non d'après tel ou tel système de philosophie. Mais à certains caractères moraux, la philosophie peut donner une conscience plus nette de ce qu'ils veulent : leur idée du bonheur serait bien insuffisante, si la science ne venait la compléter par des définitions qui serviront de point de départ aux calculs de la raison pratique. Les gens de bien considèrent la vertu comme le bien suprême[1], mais qu'est-ce que la vertu ? et comment l'acquérir ? voilà précisément ce que la théorie nous enseigne. La raison pratique en eux tend à ordonner toute chose en vue du libre jeu de la pensée théorique ; ils possèdent, en germe du moins, cette prudence qui dispose toute chose en vue de la sagesse ; mais comment peut-elle disposer ainsi toute chose ? c'est ce que leur apprennent l'expérience, et la science qui n'est qu'un fruit de l'expérience. Ainsi, la volonté de l'homme de bien a quelque chose de provisoire, de suspensif, pour ainsi dire : elle se porte, non sur un acte déterminé dont elle ait par elle-même une représentation adéquate, mais sur l'acte vertueux, (courageux, généreux, etc.) que la raison doit lui révéler[2] en se servant des définitions générales du bonheur et de la vertu.

[1] *Eth. Nic.* I, 3. 1095 *b* 30.

[2] *Eth. Nic.* III, 10. 1115 *b* 20 : τέλος πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἕξιν· καὶ τῷ ἀνδρείῳ δὲ ἡ ἀνδρεία καλόν · τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ τέλος. *Eth. Nic.* IV, 11. 1125 *b* 33 sqq. : βούλεται ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν. *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *b* 1-3 : ἕνεκά του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν, ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου. Cela revient à dire que l'homme de bien veut avant tout être vertueux. C'est

Il va sans dire d'ailleurs que les buts plus particuliers posés par la volonté ne sont pas nécessairement mauvais, mais ils ne seront bons que s'ils sont en soi conformes à la raison. Or le seul but nécessairement conforme à la raison, c'est le libre déploiement de cette raison même dans la vie du philosophe, la meilleure des vies imaginables. Tous les autres buts doivent être examinés à la lumière de ce but suprême de l'Etat et des individus; tout ce que l'homme vertueux peut vouloir doit être sans cesse subordonné à ce désir de bien vivre, de bien agir, qui sert de point de départ à la prudence[1].

Dans ces conditions, l'élection sera nécessairement bonne : elle aura sa source dans une raison vraie et dans un appétit droit se rapportant au même objet, que l'une ordonne, et que l'autre poursuit. Le caractère propre de la vertu est d'aimer,

à peu près le contaire du dicton d'après lequel la vertu s'ignore elle-même ; d'après Aristote elle se prend elle-même pour but. Inversément Aristote déclare, en opposition à la doctrine de Platon, que celui qui fait le mal veut être vicieux, et qu'il est absurde de considérer la chose autrement : *ἄλογον τὸν ἀδικοῦντα μὴ βούλεσθαι ἄδικον εἶναι ἢ τὸν ἀκολασταίνοντα ἀκόλαστον.* (*Eth. Nic.* III, 7 1114*a* 11-12.) Il me semble probable cependant que saint Thomas (comm. ad h. l. lect. XII *d*) a raison d'adoucir le paradoxe, en commentant ce passage comme suit : « Si enim aliquis vult aliquam causam, ex qua scit sequi talem effectum, non vult illum effectum secundum se, potius tamen vult illum effectum esse, quam causa non sit. Sicut si quis velit ambulare in æstu præsciens se sudaturum, consequens est quod velit sudare. Quamvis enim non velit hoc secundum se, vult tamen potius sudorem pati quam ab itinere abstinere.» L'objet de la volonté de celui qui fait le mal n'est donc pas le vice lui-même, car le vice, comme tel, n'a aucun caractère qui le rende désirable ; c'est un objet particulier quelconque, mais aucune opposition venant de la raison ne saurait détourner un tel homme de la poursuite de cet objet, parce qu'il n'a pas la résolution de vivre conformément à la raison. Puis, quand le vice s'est une fois implanté dans une âme, elle se fait des principes généraux contraires à ceux de la raison : ainsi, l'intempérant estime qu'il faut en toute occasion, et par-dessus tout rechercher le plaisir des sens et ce qui peut le procurer ; son but, son bien suprême est le plaisir des sens, qu'il peut d'ailleurs savoir condamné par les théories philosophiques, auxquelles il n'a point fait vœu d'obéissance.

[1] *Eth. Nic.* VI, 5. 1140 *a* 28.

de rechercher le bien[1]; or, le bien pratique est un juste milieu déterminé par la raison. C'est dans cette harmonie de la connaissance et de l'appétit que réside la vérité de la raison pratique[2], c'est elle qui constitue la vertu une et parfaite[3], dont les vertus particulières ne sont que les faces diverses, mises en relief par les circonstances. Que faut-il donc pour la production régulière de ces actes où se manifeste la vertu suprême? Avant tout il faut une action générale sur l'appétit, c'est l'éducateur qui l'exerce; mais cette action ne suffit pas, car elle ne consiste pas tant à donner à la volonté un contenu concret, quel qu'il soit d'ailleurs, qu'à rendre l'appétit docile de tout point à la raison ; elle ne donne pas au jeune homme un certain nombre de bonnes habitudes, elle lui inculque le désir habituel de vivre selon la raison. L'éducation, dit Aristote, n'ensemence pas la terre, elle laboure le sol où sera déposée la semence du raisonnement, qui n'aurait pu y lever sans ce ce travail préparatoire[4]. En effet, cette même science du beau, du juste et du bon, qui reste sans effet sur la multitude, devient puissante sur ceux dont l'appétit a revêtu l'habitude de la vertu morale, par laquelle il se soumet à la raison[5].

[1] *Eth. Nic.*, X, 10. 1179 *b*, 29-31.

[2] *Eth. Nic.*, VI, 13. 1144 *b*, 32. 1145 *a*, 2.

[3] *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 23-31 : δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν. αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον· τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

[4] *Eth. Nic.* X, 10. 1179 *b*, 23-26 : ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχὴ μή ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύῃ, ἀλλὰ δέῃ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσαν τὸ σπέρμα.

[5] *Eth. Nic.* VI, 13. 1143 *b*, 21-25.

Sans doute la raison ne saurait nous faire agir dans un sens ou dans un autre que par des jugements particuliers sur cette action même, mais la science avec ses principes généraux, si imparfaits soient-ils d'ailleurs[1], peut avoir une influence sur la formation de ces jugements. La science morale est utile, dit Aristote, aux hommes dont les appétits et les actions se conforment à la raison[2].

On ne peut exprimer plus clairement la pensée que les préceptes de la science morale n'ont qu'une valeur hypothétique; leur efficace est subordonnée à la poursuite d'un but, et par conséquent, à un état particulier de l'appétit : ce n'est jamais que parce que je désire être heureux que les conseils relatifs à l'acquisition du bonheur s'imposeront à moi; ce n'est que parce que je désire me conduire raisonnablement que la raison théorique acquiert quelque influence sur mes mœurs. L'auteur de la *Grande Morale* exprime correctement ce rapport en disant : « La raison n'est pas le principe et le guide absolu de la vertu, comme le pensent les autres (les stoïciens et les disciples purs de Socrate), ce sont plutôt les passions. Car il faut tout d'abord qu'il y ait en nous une impulsion irraisonnable vers le bien moral, et c'est à cette condition que la raison plus tard pourra ajouter son vote (ἐπιψηφίζοντα εἶναι) et décider [de l'action immédiate][3]. »

Art. IV. *L'élection.*

Le conseil étant une recherche des moyens en vue d'un but, il va sans dire qu'il ne saurait se poursuivre à l'infini; car alors l'action serait impossible, et notre appétit deviendrait

[1] *Eth. Nic.* I, 1. 1094 *b*, 11-22. X, 10. 1180 *b*, 7 sqq.

[2] I, 1. 1095 *a*, 8-11.

[3] *Eth. Mag.* II, 7. 1206 *b* 17 sqq. Comp. *Rhet. ad Al.* 1. 1421 *a* 23 : ὥσπερ ὁ στρατηγός ἐστι σωτὴρ στρατοπέδου, οὕτω λόγος μετὰ παιδείας ἡγεμών ἐστι βίου.

vide et vain, c'est-à-dire impuissant[1]. Tout conseil, soit intérieur, soit poursuivi dans un échange d'idées avec des conseillers[2], a son point de départ et son point d'arrivée également fixes. Le point de départ est la chose voulue elle-même ; le point d'arrivée est un terme qui, par lui-même, nous donne la sensation qu'il est le dernier de la série ; de même, en poursuivant par la pensée la décomposition d'un polygone quelconque, nous sommes arrêtés au triangle par la conscience que nous ne pourrons pousser plus loin notre opération[3]. Aristote appelle cette conscience immédiate une sensation (αἴσθησις), par où il faut se garder d'entendre une sensation fournie par un de nos cinq sens ; elle est un jugement intuitif portant sur un fait particulier.

Entendue en ce sens large, la sensation nous fournit encore d'autres éléments de décision que cette conviction que nous sommes en présence d'un moyen premier, immédiatement pratique[4]. Le conseil ayant déterminé le moyen unique, ou le meilleur moyen pour atteindre le but posé par la volonté, il s'agit de savoir si ce moyen est en notre pouvoir, et c'est là ce que la sensation nous fait connaître. Si, par exemple, nous avons acquis par des raisonnements, qui peuvent être fort simples, comme ils peuvent être très compliqués, la certitude qu'il nous faut du pain, et du pain bien cuit, c'est la sensation qui nous fera savoir si nous avons du pain, et si le pain que nous avons est bien cuit[5]. Quand le moyen n'est pas en notre pouvoir, notre volonté n'est pas détruite, puisqu'elle

[1] *Eth. Nic.* I, 1. 1094 *a* 20, 21. III, 5. 1112. 2 *b* 33-1113 *a* 2.

[2] III, 5. 1112 *b* 10-11.

[3] VI, 9. 1142 *a* 28.

[4] Sur le passage *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 18-20 qui pourrait sembler enlever au contraire à la sensation tout rôle dans l'action, voy. Walter, ouvr. cité, pag. 246. Il s'agit là de la sensation proprement dite, fournie par l'un des cinq sens.

[5] *Eth. Nic.* III, 5. 1112 *b* 34-1113 *a* 2.

peut avoir l'irréalisable pour objet, mais elle n'aboutit à aucune action ; c'est le cas par exemple lorsque l'argent nécessaire manque, et que nous sommes dans l'impossibilité de nous le procurer[1]. Au contraire, quand le moyen est à notre disposition, nons commençons à agir sans plus délibérer; toutes les connaissances nécessaires à l'acte sont réunies, il n'y a plus qu'à tirer la conclusion[2], qui est l'élément intellectuel de l'élection. L'objet de notre élection, en effet, ne diffère pas du résultat de nos délibérations : nous élisons ce qui a été choisi et mis à part dans notre conseil [3].

L'opération de la prudence (φρόνησις) et de la raison pratique en général n'aboutit pas à un simple jugement, valable pour l'œuvre du prochain comme pour la nôtre; elle est impérative (ἐπιτακτική)[4], un commandement est sa conclusion : voilà ce qui distingue profondément la raison pratique de toute raison théorique[5]; et il faut que l'action réponde à ce commandement[6], parce qu'à l'ordre de la raison vient se joindre l'appétit, qui se porte dans le même sens, poursuivant ce que la raison pratique ordonne, fuyant ce qu'elle défend. La réunion de la raison et de l'appétit se portant ainsi sur un même objet se nomme l'élection (προαίρεσις). Aristote y voit le commencement de l'action[7]; il la définit un appétit intellectuel, (ὄρεξις διανοητική), ou une intelligence appétitive (ὀρεκτικὸς νοῦς), voulant exprimer par cette double définition que l'intelligence et l'appétit ont dans sa formation une part égale[8]. Voilà pourquoi

[1] *Eth. Nic.* 1112 *b* 24-28. — [2] *Ibid.* 1113 *a* 11, 12. — [3] *Ibid.* 1113 *a* 2-5.

[4] *Eth. Nic.* VI, 11. 1143 *a* 7-10. *De An* III, 9. 433 *a* 1-2.

[5] *De An.* III, 9. 432 *b* 27-433 *a* 1.

[6] *Eth. Nic.*, VII, 5. 1147 *a*, 26-31.

[7] πράξεως ἀρχὴ ὅθεν ἡ κίνησις. *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 31. *De An.* III, 10. 433 *a* 15-16.

[8] *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *b* 4. Il faut noter cependant que la première définition se présente plus souvent que l'autre dans la *Morale* d'Aristote. (III, 5. 1113 *a* 10-

l'élection n'appartient ni aux animaux ni aux enfants, pourquoi elle ne peut être subite, tandis qu'on peut nommer volontaires soit les actes subits, soit les mouvements des enfants et des animaux[1]. Dans tous ces cas, le sujet de l'action possède le minimum de connaissance nécessaire pour constituer un acte volontaire, la connaissance du fait particulier, des circonstances spéciales de l'acte; ce qui fait défaut, c'est le conseil indispensable à l'élection. C'est encore à cause de cet élément de délibération que l'élection n'a jamais pour objet qu'un acte possible en soi, possible pour nous, et immédiatement possible, un moyen par conséquent en vue du but que la volonté se propose[2]. En revanche, bien qu'elle porte en soi une opinion sur la valeur et l'opportunité de l'action dont elle a l'initiative, l'élection n'est pas une simple opinion sur le bien ou le mal[3].

11. VI, 2. 1139 *a* 23.) C'est aussi celle qu'adoptera saint Thomas, et cela à bon droit, car la raison dans la formation de l'élection n'a été que l'intermédiaire entre l'appétit d'un but éloigné et l'appétit d'un moyen prochain.

[1] *Eth. Nic.* III 4. 1111 *b* 6-10.

[2] III, 4. 1111 *b* 20-30.

[3] Ibid· 1111 *b* 31-1112 *a* 12. Aristote dit : *εἰ δὲ προγίνεται δόξα τῆς προαιρέσεως ἢ παρακολουθεῖ, οὐδὲν διαφέρει. οὐ τοῦτο γὰρ σκοποῦμεν, ἀλλ' εἰ ταυτόν ἐστι δόξῃ τινί.* Il faut remarquer l'absence de l'article devant δόξα : la question qu'Aristote ne veut pas trancher ici, n'est pas de savoir si l'opinion précède l'élection ou l'accompagne, comme M. Ramsauer le pense, mais avant tout de savoir s'il y a, oui ou non, une opinion liée à la décision, soit qu'on la regarde comme antérieure, ou comme simultanée à la décision. Or cette question doit être résolue affirmativement, car si la conclusion du syllogisme pratique est un ordre et non une simple opinion, cet ordre n'en implique pas moins une opinion sur l'opportunité de l'acte; sans quoi on ne pourrait comprendre que l'ordre fût donné comme la conclusion d'un syllogisme. C'est après avoir prononcé un jugement ensuite de notre délibération, après l'avoir close par une sentence, que nous avons un appétit conforme à notre conseil, ou, pour parler plus exactement, conforme au résultat de notre conseil (*Eth. Nic.* III, 5. 1113 *a* 11, 12.) La raison pratique est une faculté à la fois intellectuelle et efficacement pratique; elle peut avoir à son point de départ et dans sa conclusion une vérité conforme à la raison théorique, alors elle se transforme en une vertu, la prudence; mais la vérité qui est au point de départ doit être en harmonie avec l'appétit. (*Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 29-31. Comp. 1139 *b* 12.) Cet accord qui im-

Elle est une combinaison de l'appétit et de l'intelligence, ces deux facultés maîtresses de notre âme, la forme commune sous laquelle intelligence et appétit peuvent s'unir pour produire un mouvement[1]. L'élection reflète donc et manifeste parfaitement au dehors notre nature spirituelle ; Aristote va jusqu'à dire que ce principe de mouvement, réunissant l'intelligence et l'appétit, est homme ; ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος (*Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *b* 5).

Essayons de préciser davantage, et de chercher à quelle partie de l'âme il faut attribuer l'élection selon le système d'Aristote. Il ne nomme pas l'appétit et l'intelligence des parties, mais des facultés de l'âme des animaux [2], et place la volonté dans l'âme délibérative [3]. A plus forte raison pourrions-nous y mettre l'élection : c'est cette âme de la délibération et du calcul qui semble être le sujet élisant, τὸ προαιρούμενον. Aristote s'exprime pourtant en un sens un peu différent dans le seul passage où il se serve de cette dernière expression. « Chacun cesse, dit-il, de rechercher comment il agira, une fois qu'il a ramené le principe de l'action à lui-même, et à la partie dominatrice de lui-même, car c'est celle qui se décide (τὸ ἡγούμενον·

plique que l'appétit est droit lui-même peut seul rendre la droite raison pratique, c'est-à-dire lui assurer une puissance décisive sur nos mouvements. Le procès intérieur ne s'arrête donc pas au jugement, le jugement se transforme en un ordre, l'ordre en une élection par l'adjonction de l'appétit, et l'élection elle-même en une action, quand elle ne rencontre pas d'obstacle extérieur. Aussi Aristote, passant par-dessus les intermédiaires, peut-il dire que la conclusion du syllogisme pratique est une action, tandis que la conclusion du syllogisme théorique est une connaissance, un jugement. *Eth. Nic.* VIII, 5. 1147 *a* 25-31. Comp. *Eth. Nic.* III, 5. 1112 *b* 26. *De An. Mot.* 7.701 *a* 12 sqq. ποιητέον μοι ἀγαθόν, οἰκία δ' ἀγαθόν, οἰκίαν ποιεῖ εὐθύς... οὗ δέομαι ποιητέον, ἱματίου δέομαι, ἱμάτιον ποιεῖ... ποτέον μοι, τοδὶ δὲ ποτόν. εὐθὺς πίνει... παντὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος, βαδίζει εὐθέως... οὐθενὶ βαδιστέον ἀνθρώπῳ, αὐτὸς δ' ἄνθρωπος, εὐθὺς ἠρεμεῖ.

[1] *De An* III, 10. 433 *a* 21-22. Conf. *de An Mot.* 6-700 *b* 22 : βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις. ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως.

[2] *De An.* III, 9. 432 *a*, 15. III, 10. 433 *b*, 1-13.

[3] *De An.* III, 9. 432 *b*, 5. III, 10. 433 *b*, 27-29. *Top.* IV, 5. 126 *a*, 13.

τοῦτο γὰρ τὸ προαιρούμενον). Cela est évident par l'exemple des anciennes formes politiques qu'Homère dépeignait, car les rois se contentaient d'annoncer au peuple les choses qu'ils avaient décidées[1].» L'exemple tiré d'Homère doit sans doute prouver que le ἡγούμενον est identique au προαιρούμενον, que dans l'état comme dans l'individu la décision appartient à la partie dominatrice[2]. Le souverain de l'Etat homérique, c'était le roi. Qu'est-ce qui le représente dans l'individu? La plupart des interprètes ont répondu que c'était la raison, mais il est de toute évidence que l'élection ne peut être un acte de pure raison, puisqu'elle est définie un appétit raisonnable. L'appétit à lui seul n'a pas plus de droit à être appelé l'auteur de la décision et la partie dominatrice, soit à cause de la nature même de l'élection, soit à cause de l'image dont Aristote se sert : il faudrait que les rois représentassent l'appétit seulement, et l'on ne saurait à qui attribuer le conseil qui a précédé et dé-

[1] *Eth. Nic.* III, 5. 1113 *a*, 5-9.

[2] Faute de comprendre cette intention, saint Thomas (*Comm. ad l. lect.*, IX *c*) donne de ce passage une interprétation qui contredit certainement le texte d'Aristote. Il pense que l'image est destinée à prouver que l'élection suit la détermination résultant de la délibération ; en d'autres termes que l'objet de l'élection est déterminé par la délibération qui l'a précédée (l. 4 : τὸ ἐκ τῆς βουλῆς προκριθὲν προαιρετόν ἐστιν). Il prétend donc qu'au temps d'Homère les rois n'avaient pas un pouvoir de domination s'étendant à faire tout ce qui leur semblait bon, mais qu'ils déterminaient par leur conseil les mesures à prendre, et que la décision appartenait au peuple. Mais si la décision appartient au peuple, il faut qu'il soit τό ἡγούμενον, ce qui est absolument inadmissible. D'ailleurs Aristote ne semble donner aucune importance au peuple, qui n'est nommé là que pour représenter le reste de l'Etat, ou tout au plus l'instrument de l'exécution, tandis que la décision est attribuée expressément aux rois : ils n'ont pas seulement la πρόκρισις mais la προαίρεσις. Pour parer à cette difficulté, saint Thomas admet qu'il y a une double décision, l'une appartenant aux rois dans l'Etat et à la délibération dans l'individu, l'autre appartenant à la multitude dans l'Etat, et par conséquent à l'appétit dans l'individu. (Ideo dicit quod antiquitus reges annunciabant plebi ea quæ ipsi elegerant per determinationem sui consilii, ut sic plebs eligeret quod ab eis determinatum erat.) Mais Aristote ne parle jamais ainsi : il ne connaît qu'une seule élection, qui relève à la fois de l'intelligence et de l'appétit.

terminé la résolution. Il faut, puisque l'élection est à la fois un acte d'intelligence et d'appétit, que le sujet qui se décide possède ces deux facultés. M. Walter (Ouvr. cité, pag. 226), en conclut que ce sujet ne peut être que l'union harmonique de l'appétit et de la raison, l'homme envisagé comme totalité. Mais Aristote cherche évidemment à aller plus loin ; il attribue l'élection non seulement à l'homme, mais dans l'homme à l'élément dominateur. Quel est cet élément souverain de l'être humain ? L'âme évidemment ; ceci ne saurait faire question, mais est-ce l'âme humaine toute entière, ou une partie seulement de notre âme ; et dans ce dernier cas, à quelle partie de notre âme la domination appartient-elle ? La question est difficile à résoudre, et elle a été résolue en sens divers. M. Zeller [1] répond que c'est la raison. Ailleurs, en effet, Aristote déclare que la raison spéculative est la meilleure de toutes les parties de notre être, celle qui par sa nature *commande et domine*, et qui a conscience des choses bonnes et divines [2]. Il est pourtant impossible d'admettre cette explication, car le passage cité n'a aucune relation directe avec la question pratique : Aristote enseigne de la façon la plus expresse que la raison spéculative ne met rien en mouvement par elle-même, et reste sans influence directe sur nos actes ; sa prééminence est purement honorifique, elle n'est donc pas le sujet qui élit (τὸ προαιρούμενον).

Mais si la raison elle-même ne peut être l'auteur de l'élection, il se pourrait encore une fois que la partie élisante de nous-mêmes fût l'âme raisonnable et spécialement l'âme du conseil (τὸ λογιστικόν, τὸ βουλευτικόν), qui possède deux facultés : l'une de connaissance, la raison délibérative, l'autre d'appétit et de mouvement, la volonté. Or l'élection comprend justement deux éléments : un jugement résultat d'un conseil et un appé-

[1] *Phil. der Griechen*, vol. II [2], pag 600 n.

[2] *Eth. Nic.*, X, 10. 1177 *a*, 14, 15.

tit conforme à ce jugement. Mais quel est le nom particulier de cet appétit, et dans quelle partie de l'âme a-t-il son siège? Voilà ce qu'Aristote ne nous apprend jamais. Il enseigne qu'il y a trois sortes d'appétit, dont l'un est l'appétit raisonnable, la volonté, et dont les deux autres sont irrationnels, la convoitise et la colère[1]; mais que l'élection n'est aucun de ces trois appétits, pas plus qu'elle n'est une pure opinion. L'élection n'est pas un simple mouvement de convoitise, car elle ne consiste pas exclusivement dans une recherche du plaisir et une fuite de la douleur; aussi peut-elle se trouver en opposition avec la convoitise, ce qui a lieu chez l'homme continent : il agit par élection et contrairement à sa propre convoitise, il faudrait donc admettre que chez lui la convoitise s'oppose à la convoitise, ce qui est impossible. Des raisons toutes semblables empêchent d'identifier l'élection avec le mouvement de la colère. D'autre part, l'élection n'est point identique à la volition, dont elle semble très proche; car la volition a pour objet constant le but, non le moyen, et se rapporte à l'irréalisable aussi bien qu'au réalisable[2]. Pour que l'analyse de l'élection fût complète, il faudrait qu'Aristote se demandât si l'élection ne serait pas un des trois appétits énumérés, combiné avec la raison.

Malgré sa parenté avec l'élection, il ne saurait être question de la volonté, qu'Aristote nous représente déjà comme un appétit rationnel. Il s'agit donc de savoir si l'élection ne serait pas l'appétit irrationnel, combiné (malgré le paradoxe) avec la raison, en d'autres termes, si chaque élection n'impliquerait pas un mouvement soit de convoitise, soit de colère, mais dirigé par la raison. Il y a là plus qu'une de ces subtiles questions d'école qu'Aristote a léguées en si grand nombre au

[1] *Rhet.* I, 10. 1369 *a* 1, sqq. *De An.*, II, 3, 414 *b* 2. *Pol.* VII, 15. 1334 *b* 21 sqq. *De Mot. An.* 6, 700 *b* 22, etc.
[2] *Eth. Nic.* III, 4, 1111 *b* 10-30.

moyen âge. Comme on ne peut admettre que l'appétit irrationnel ait un autre but qu'un plaisir d'une espèce quelconque, il s'agit de savoir si nous pouvons nous décider contre notre propre plaisir, ou si l'homme, même le plus vertueux, ne renonce à un plaisir particulier qu'en raison d'un plaisir supérieur, et si toute sa vertu consiste à reconnaître l'objet vraiment agréable, qu'il va poursuivre alors tout naturellement. Ce résultat sera obtenu si nous prouvons que toute élection renferme un mouvement de l'appétit irrationnel. Sinon il faudra reconnaître avec M. Walter qu'Aristote admet, sans s'en rendre compte, une quatrième sorte d'appétit indépendante de la convoitise et de la colère, et qui reste toujours innommée, parce qu'elle ne se présente jamais à nous qu'unie à la raison dans l'élection.

Il y a dans les textes cités plus haut un passage qui vient appuyer cette hypothèse : L'homme continent, dit Aristote, agit par élection et non par convoitise ; et [chez lui] la convoitise entre en contradiction avec l'élection ; or la convoitise ne saurait contredire la convoitise. Et la convoitise a pour objet ce qui est agréable et douloureux ; l'élection, ce qui n'est ni l'un ni l'autre[1]. Ces lignes semblent s'opposer à toute tentative, non seulement d'identifier la convoitise avec l'élection, mais de l'y faire entrer pour une part, puisque chez le continent il y a l'une et l'autre tendant en sens contraires[2]. Mais nous avons eu déjà l'occasion de remarquer que l'homme continent est comme une irrégularité, une anomalie dans les peintures morales du Stagirite. Non seulement il n'est pas regardé comme un homme tout à fait vertueux, mais le jeu de ses facultés et

[1] *Eth. Nic.* III, 4 1111 *b* 14-18.

[2] Ce même état contradictoire, Aristote l'attribue aussi à l'homme incontinent (ibid *b* 13-14), mais ce n'est pas là sa pensée dernière sur l'incontinence. Nous verrons que ce qui caractérise cet état maladif de l'âme, c'est précisément l'incapacité de former une élection, ou au moins de la former au bon moment.

l'attitude respective des diverses parties de son âme ne sont nulle part analysés, et ne semblent pas susceptibles de l'être en conformité avec le système psychologique et moral d'Aristote. Si ses convoitises sont mauvaises, comment se fait-il qu'il entende la voix de la raison et poursuive un bon but? En le citant à propos de l'élection, Aristote rappelle non pas un des principes constants et caractéristiques de sa théorie morale, mais une des exceptions les plus apparentes qu'elle présente.

Il ajoute que la convoitise a toujours pour objet un plaisir ou une peine, tandis qu'il n'en est pas de même de l'élection. Ce dernier point est certainement vrai et d'accord avec tout le système, en ce qui concerne le plaisir et la peine corporels : rechercher l'un, fuir l'autre n'est jamais représenté par Aristote comme l'essence de la vie humaine et la condition d'un acte quelconque. Mais nous savons aussi qu'il prend contre Platon la défense du plaisir, et qu'il cherche surtout à en rehausser la valeur, en étendant sa notion bien au-delà des limites du plaisir des sens. Aristote parle de plaisirs mathématiques [1], il sait découvrir le plaisir dans l'âme du philosophe qui se livre pour l'amour de la vérité aux recherches les plus difficiles et les plus étrangères aux préoccupations de la multitude [2], et jusque dans le cœur du citoyen qui meurt pour sa patrie ; sa mort n'a sans doute par elle-même rien de doux, pas plus que les souffrances qui souvent la précèdent, mais il lui est doux d'atteindre le but que sa vertu lui a proposé [3]. En prenant le plaisir dans ce sens tout général et subjectif, Aristote peut dire, sans faire la moindre restriction pour l'homme vertueux : « Lorsque la raison a déclaré que là, en tel moment de l'avenir, il y aurait plaisir ou peine, ici dans le présent, l'on

[1] *Eth. Nic.* X, 2, 1173 *b* 16.
[2] X, 7, 1177 *a* 22-27.
[3] III, 11, 1117 *a* 30-*b* 9.

évite ou l'on poursuit, et l'on agit ainsi[1], » c'est-à-dire que l'action présente est déterminée par la perspective du plaisir ou de la peine à venir. Bien plus, il déclare expressément que les hommes vertueux agissent constamment sinon en vue du plaisir lui-même, du moins avec plaisir[2], c'est-à-dire en vue d'un but dont le plaisir est inséparable. Il est donc raisonnable, conclut Aristote, de désirer le plaisir, car il est digne d'être choisi (poursuivi) et il donne à chaque vie sa perfection[3]. La considération du plaisir a donc sa place marquée, légitime dans toute élection, et nous en concluons que la convoitise et la colère entrent en part, chacune à son tour, dans l'élection.

Ceci peut paraître sujet à caution, car les plaisirs dont Aristote fait un éloge enthousiaste semblent infiniment éloignés des plaisirs que recherche la brute, de ceux que recherchent tant d'hommes qui ne se conduisent pas mieux que la brute. En effet la direction initiale de la convoitise, comme celle de la colère, ne tend pas à ce genre spécial de plaisirs, ni à ce genre de difficultés, mais au plaisir corporel et à tout obstacle qui s'opposerait à sa réalisation ; et il reste sans doute toujours dans l'homme, par une imperfection de sa nature complexe, quelque chose de ce trait initial de l'appétit irrationnel ; mais par suite d'une transformation sur laquelle Aristote nous donne trop peu de détails, ce même appétit irrationnel en vient à obéir, et à participer à la raison[4]. C'est la vertu qui assure cette complète obéissance, et elle consiste justement à savoir se réjouir et s'affliger des choses qui sont vraiment joyeuses ou douloureuses[5] ; l'homme vertueux ne convoitera

[1] *De An.* III, 7, 431 *b* 6-10. *Eth. Nic.* X, 1, 1172 *a* 25 : *τὰ μὲν ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν.*

[2] *Eth. Nic.* III, 1, 1110 *b* 12, 13. comp. X, 4, 1174 *b* 31 sqq.

[3] *Eth. Nic.* X, 4, 1175 *a* 16, 17.

[4] *Eth. Nic.* I, 13, 1102 *b* 13, 23 sqq.

[5] *Eth. Nic.* II, 2, 1104 *b* 30-34.

donc jamais que les plaisirs raisonnables, mais il les convoitera tous, et avec la même énergie avec laquelle le vicieux ou l'incontinent convoitent les plaisirs grossiers et immédiats. La vertu ne consiste nullement dans une annulation ou dans un affaiblissement définitif de la convoitise ou de la colère, mais dans leur soumission à la raison. On doit s'irriter de certaines choses, dit Aristote, et en convoiter d'autres, telles que la santé ou l'instruction[1]; et ailleurs : Il faut que l'âme concupiscible de l'homme tempérant s'accorde avec la raison; car toutes deux ont pour but le bien moral, et le tempérant convoite ce qu'il faut, comme il le faut et quand il le faut, car c'est là ce que la raison lui ordonne[2]. On ne peut expliquer plus clairement la soumission acquise de l'appétit irrationnel à la raison. Par cette soumission, croyons-nous, la convoitise et l'irritation peuvent devenir partie intégrante de l'élection.

D'autre part, comme l'élection n'est pas le monopole exclusif de l'homme de bien, il faut que la même soumission existe, au moins à l'état imparfait, dans l'âme du vicieux, tandis qu'elle ne se retrouvera pas chez l'homme incontinent : le vicieux est, lui aussi, capable de souffrir dans le présent à cause d'un plaisir à venir, bien que ce plaisir soit loin d'être le plaisir définitif approuvé par la raison. Cependant la raison chez le vicieux est soumise aux appétits irrationnels, puisqu'elle en vient à approuver leurs mouvements, à formuler en préceptes leurs tendances les moins conformes à la théorie. Il y a là un conflit d'idées qui donnera lieu à bien des distinctions chez les commentateurs du moyen âge. Mais Aristote se préoccupe trop peu de tout ce qui concerne l'analyse et l'explication du vice, pour entrer dans l'examen de ces questions. Tout ce que nous savons, c'est que pour lui la mauvaise

[1] *Eth. Nic.* III, 3, 1111, *a* 30, 31.
[2] *Eth. Nic.* III, 15, 1119 *b* 15 sqq.

action, pas plus que la bonne, ne pourrait se passer du concours de l'intelligence et du caractère moral[1].

Quoi qu'il en soit de ce point spécial, par l'action que la raison exerce sur lui dans l'élection, l'appétit irrationnel s'élève au-dessus de lui-même ; c'est là ce qui doit expliquer la parenté entre la volonté et l'élection qu'Aristote affirme, sans développer sa pensée à cet égard[2]. A son tour, la volonté dans l'élection se rapproche de la convoitise en ce qu'elle acquiert un objet individuel et immédiat. L'élection peut donc être considérée comme le point de jonction de l'appétit irrationnel et de l'appétit raisonnable.

Peut-on aller jusqu'à affirmer que dans l'élection, la convoitise passe de la partie irrationnelle de l'âme à sa partie raisonnable ? ce qui n'a rien d'absurde puisque ces divisions de l'âme sont essentiellement subjectives[3]. En ce cas, le vrai sujet élisant, τὸ προαιρούμενον, serait l'âme raisonnable ; cependant il vaut mieux ne pas préciser autant, et laissant de côté ce passage d'une partie de l'âme à l'autre, auquel Aristote ne fait aucune allusion, il faut se contenter de dire que le sujet de l'élection est l'âme, qui tout entière y est à l'œuvre. L'élection, nous dit Aristote, est un appétit intellectuel ou une intelligence appétitive, en tous cas un composé de raison et d'appétit, et ce principe de mouvement ainsi constitué est un homme, la nature active de l'homme, son âme, y est engagée tout entière. Or en parlant ici de la raison, Aristote a résumé en elle toutes nos facultés diverses de connaissance[4], y compris la sensation, à laquelle il assigne un si grand rôle dans le choix de nos actions.

[1] *Eth. Nic.* VI, 2. 1139 *a* 34 : εὐπραξία καὶ τὸ ἐναντίον ἐν πράξει ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν.

[2] σύνεγγυς φαινόμενον. *Eth. Nic.* III, 4. 1111 *b* 19, 20.

[3] Voy. encore *Eth. Nic.* I, 13. 1102 *a* 28-32.

[4] Comp. *De An.* III, 10. 433 *a* 10.

Mais si la connaissance sensible contribue dans une telle proportion à la formation d'une élection, sous la direction de la raison et l'entraînement de la volonté, l'appétit sensible doit y contribuer aussi, car ses passions, lors même qu'elles sont [encore] purement irrationnelles, ne sont déjà pas moins humaines que les actes raisonnés. Les actions humaines, dit positivement Aristote, proviennent de la colère et de la convoitise[1].

Cela n'empêche pas Aristote de désigner spécialement sous le nom d'actes de convoitise ou de colère ceux que produisent ces passions quand la raison ne les dirige pas; ce sont ces derniers qu'il nous reste à examiner.

[1] *Eth. Nic.* III, 3. 1111 *b* 2 : αἱ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας. Duns Scot qui enseignait que les vertus morales ont pour sujet la volonté et non l'appétit sensitif, se fondait sur le fait que les vertus morales se manifestent au dehors par des élections; or, disait-il, l'élection est un acte de volonté, et non d'appétit sensitif. Les Thomistes lui répondaient: Quoique l'élection se rapporte plus exactement à la volonté qu'à l'appétit sensitif, elle tombe pourtant à sa manière dans les actes de l'appétit sensitif, pour autant que celui-ci est mû par la volonté et lui rend une obéissance politique. (In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum aliquot Conimbricensis cursus disputationes. Lugduni. Cardon, 1608. Disp. VII[a] quaest. V[a] pag. 74 B.)

CHAPITRE IV

L'acte passionné.

Art. Ier. *L'acte de convoitise.*

Nous avons déjà dit que l'appétit irraisonnable a deux formes entre lesquelles toutes les passions humaines peuvent se répartir. Ces deux espèces de l'appétit irraisonnable sont la convoitise ou concupiscence (ἐπιθυμία), et la colère (θυμός, ὀργή). Comme appétit irrationnel, la convoitise n'obéit point à un ordre de la raison, sa genèse est donc toute différente de celle de l'élection. Elle pourrait se rapprocher plutôt de la genèse de la volonté, non pas de ces volitions particulières, subordonnées chez l'homme de bien au jugement de la raison, mais de cette volition première qui précède toute déduction de la raison pratique, et n'est encore influencée par aucun argument de la raison discursive. Les objets de ces appétits sont à la vérité différents : la volonté a pour objet le bien [1], la convoitise se rapporte toujours à un objet délectable (ἡδύ [2]). A cet égard

[1] ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις, οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν. *Rhet.* I, 10. 1369 *a* 2, 3.

[2] *De An.* II, 3. 414 *b* 6 : τοῦ ἡδέος ὄρεξις ἡ ἐπιθυμία. *Eth. Nic.* III, 4. 1111 *b* 17 : ἡ ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου.

pourtant, on peut établir un nouveau rapprochement entre la convoitise et la volonté. Dans un sens large en effet, le plaisir s'étend aussi loin que le bien, il est comme la conscience d'un bien qui nous arrive; la convoitise, elle aussi, peut s'étendre comme la volonté à toute sorte de bien. Ainsi Aristote dit que nous pouvons convoiter la santé, l'instruction [1] ; tandis qu'il dit ailleurs en propres termes que la santé est l'objet de la volonté. La volonté n'est pourtant pas pour cela identique à la convoitise ; on peut dire que la volonté, comme appétit raisonnable, donne lieu à des délibérations régulières de la raison pratique, aboutissant à des élections complètes, ce dont la convoitise seule est incapable [2] ; il serait donc tout à fait insuffisant de convoiter la santé, il faut encore la vouloir, pour qu'elle se réalise soit chez nous, soit chez les autres. Dans un sens plus restreint, la convoitise ne se rapporte qu'aux plaisirs du corps, et même à certains plaisirs du corps, qui nous viennent par les sens du goût et du toucher; c'est cette convoitise seule qui peut entrer, et qui entre souvent dans un conflit réel avec la raison et la volonté; c'est elle seule à proprement parler qui peut être vertueuse dans la tempérance, vicieuse dans l'intempérance [3].

Réglée par la raison, la convoitise poursuit le but que la raison pratique lui assigne, elle est en harmonie avec elle, et cette harmonie caractérise la vertu parfaite, la tempérance. Celle-ci ne s'établit pas par des arguments rationnels qui ne peuvent à l'origine régler la convoitise, puisque la convoitise est par elle-même irrationnelle, et que l'œuvre de l'éducation consiste justement à la soumettre à la raison ; il faut donc ad-

[1] *Eth. Nic.* III, 3. 1111 *a* 31.

[2] *Eth. Nic.* III, 4. 1111 *b* 27 : ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν. VII, 6. 1148 *a* 16 sqq. VII, 9. 1151 *a* 5 sqq.

[3] *Eth. Nic.* III, 13. 1117 *b* 27 sqq. VII, 6. 1147 *b* 20 sqq.

mettre que la vertu procède d'une éducation où le plaisir et la peine, sous forme de châtiments et de récompenses, jouent le rôle principal[1]. Le résultat en est la formation d'une convoitise modérée dont tous les objets sont ordonnés par la raison ; l'homme tempérant, par exemple, ne convoite d'autres plaisirs corporels que ceux qui contribuent à la santé et à la beauté de son corps[2]. Les convoitises immodérées et contraires à la raison sont les convoitises mauvaises ; étant contraires à la raison, elles ne peuvent être anéanties ni réduites au silence par la raison, bien que la raison et la volonté puissent encore parfois empêcher leurs effets de se produire au dehors (continence). Si la convoitise a donc une qualité morale, cette qualité ne repose pas sur des choix qu'elle ferait ; la convoitise ne choisit pas plus que la volonté, elle se porte invariablement sur l'agréable, comme la volonté sur le bien, seulement les mêmes choses ne paraissent pas à tous bonnes ni agréables[3]. Ainsi que la volonté, absolument parlant, se porte sur le bien, et la volonté de chaque homme sur ce qui lui paraît bon, l'objet général de la convoitise est l'agréable, et l'objet convoité par chaque homme est ce qui lui semble agréable. Ce qui est bon absolument parlant, c'est ce qui paraît bon à l'homme de bien, ce qui est vraiment agréable, c'est ce que l'homme de bien, qui suit en tout la raison, trouve agréable.

Le mouvement de la convoitise est précédé d'un besoin de l'organisme, qu'elle cherche à satisfaire en rétablissant le corps dans son état naturel[4] ; elle a donc la conscience instinctive de ce qui peut satisfaire ce besoin : Il me faut boire, dit la convoi-

[1] *Eth. Nic.* II, 2. 1104 *b*, 11-13 ; X, 1. 1172 *a*, 19-25.
[2] *Eth. Nic.* III, 14. 1119 *a*, 11-20.
[3] *Eth. Nic.* III, 13. 1118 *b*, 14 sqq.
[4] *Rhet.* I, 11. 1369 *b*, 33.

tise de celui qui a soif[1]. La simple image de l'objet propre à satisfaire ce besoin est accueillie dans le sens intérieur par une sorte d'affirmation, qui est la joie, et qui détermine le mouvement proprement dit de la convoitise, la recherche (δίωξις) de l'objet agréable. L'image de l'objet contraire est accueillie par une négation, la douleur, et provoque une fuite (φυγή)[2]. Ces images nous sont fournies le plus souvent par les sens externes, la vue et l'ouïe surtout, mais elles peuvent être produites aussi sans leur concours par la pensée, qui jamais ne s'exerce qu'au moyen d'images sensibles[3]. En ce sens, il peut donc y avoir une convoitise accompagnée de raison, provoquée même en quelque sorte par la raison : à l'occasion d'une donnée de la raison, la convoitise peut s'éveiller, tendre à son objet et causer un mouvement que la raison n'a pourtant point ordonné[4]. La convoitise dit : Il faut boire ; la vue dit : Ceci est potable ; et aussitôt on boit. Mais le jugement : Ceci est potable, peut aussi nous être fourni par la raison au sujet de tel liquide qui est hors de la portée immédiate des sens. Il se peut alors qu'on le poursuive, sans que l'acte soit pour cela un acte raisonné, parce que la raison n'avait pas prononcé qu'il était opportun de boire.

[1] *De Mot. An.* 7. 701 *a*, 32. *Eth. Nic.* III, 13. 1118 *b*, 10, 11. *Rhet.* I, 11. 1370 *a*, 18 sqq.

[2] *Rhet.* I, 11. 1370 *a*, 28 sqq.

[3] *De An. Mot.* 7. 701 *b*, 16 ; 8. 702 *a*, 18 : παρασκευάζει... τὴν ὄρεξιν ἡ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι᾽ αἰσθήσεως. La φαντασία γινομένη δι' αἰσθήσεως est bien la φαντασία αἰσθητική de *De An.* III, 10. 433 *b*, 29 ; III, 11. 434 *a*, 5 ; mais ce qu'Aristote appelle φαντασία λογιστική et βουλευτική n'est pas identique à la φαντασία γινομένη διὰ νοήσεως, ce n'est pas la simple représentation sensible surgissant à propos d'une pensée ou d'un raisonnement, mais celle qui résulte du raisonnement pratique, et qui nous en révèle la solution même, elle implique une δόξαν ἐκ συλλογισμοῦ (*De An.* III, 11. 434 *a*, 10-12), elle est nécessaire à l'accomplissement de l'acte raisonné.

[4] Nous avons vu plus haut qu'il en est de même de certains mouvements naturels provoqués en nous par une simple imagination, en dehors de tout ordre positif de la raison, et même de tout désir ou de toute aversion sensible.

Ainsi encore la raison peut porter ces deux jugements : *Tout objet doux est agréable*, et : *Ceci est doux.* Si l'on en forme un syllogisme, sa conclusion inévitable sera : *Ceci est agréable.* Immédiatement la convoitise tend à transformer ce jugement en une δίωξις qui nous aura été suggérée en quelque manière par la raison et l'opinion, mais qui peut cependant être un acte d'incontinence, car la raison ne l'a point ordonnée; c'est la convoitise seule qui s'est allumée à l'occasion d'une donnée de la raison en soi parfaitement juste et inoffensive[1].

Toutefois ce cas d'une convoitise allumée par une simple pensée a relativement peu d'importance. Le point de départ de l'acte de convoitise est toujours une joie anticipée, et cette joie est d'autant plus vive que sa cause, ou l'objet convoité, est plus proche de nous, au lieu que la raison assigne toujours à notre activité son but éloigné. De là la possibilité d'un conflit entre nos appétits, quand l'acquisition d'un bien prochain pourrait porter obstacle à celle d'un bien à venir. La convoitise nous pousse alors du côté du but prochain, que la raison ne nous recommande pas, ou qu'elle blâme catégoriquement; il est clair par là même que ce conflit ne saurait exister que chez l'être raisonnable et possédant la notion du temps[2].

Cet homme, en qui il y a conflit entre la raison et les appétits, n'est ni vertueux ni vicieux. L'homme vertueux, en effet, est celui chez qui les appétits irrationnels, ensuite d'une éducation particulière, ont reçu une tendance absolument conforme à la droite raison, qui lui est chère par-dessus toute chose; il y a donc pleine harmonie en son âme. Quelque chose de semblable se passe aussi chez le vicieux, et en particulier chez l'intempérant (ἀκόλαστος). Ses appétits ne sont certes pas dirigés dans le sens du bien, leur tendance n'a rien qui puisse rece-

[1] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *a*, 32 sqq.

[2] *De An.* III, 10. 433 *b*, 5 sqq.

voir l'approbation de la raison théorique s'exprimant en dehors de lui par la voix des philosophes, et peut-être en lui-même par la voix d'une droite raison d'un contenu tout général. Cependant son action n'est pas absolument irraisonnable, parce qu'il s'est fait, pour la régler, de faux principes en accord avec sa nature et avec ses mœurs individuelles : il croit devoir poursuivre le plaisir des sens par tous les moyens en son pouvoir, et sa conduite n'est qu'une application souvent fort habile de ce principe. Il agit donc par élection, et la raison pratique ne lui est pas étrangère; seulement elle n'est pas chez lui *prudence* parce que son point de départ n'est pas vertueux, ni conforme aux desiderata du moraliste. Mais il n'y a aucun motif pour que la théorie morale soit particulièrement chère au vicieux, il est comme l'âne d'Héraclite qui préfère ses chardons à tout l'or du monde[1]. La lutte intérieure devrait donc être exclue de son âme; si Aristote décrit avec éloquence ses remords, ce n'est qu'en le rapprochant arbitrairement d'un autre caractère moral qui nous reste à décrire, celui de l'incontinent (ἀκρατής).

Aristote suppose en effet le cas où l'appétit sensible d'un homme n'est pas en harmonie parfaite avec les principes qu'il professe, ou plutôt il constate ce cas et il cherche à l'expliquer. Il est trop candide observateur de la nature pour diviser l'humanité tout entière en hommes vertueux qui vivent dans une pure harmonie intérieure, connaissant, voulant, désirant, faisant le bien, et en vicieux qui vivent dans le mal par toutes les parties de leur être spirituel. Il fait à la discorde, à la lutte intérieure une place entre le vice et la vertu.

Toutefois, cette discorde intérieure ne s'élève moralement au-dessus du vice proprement dit que si la partie inférieure de notre âme est aussi la plus corrompue. Dans le cas contraire,

[1] *Eth. Nic.* X, 5. 1176 *a*, 5-6.

c'est-à-dire si la volonté et les principes sont mauvais et dominants, alors que les convoitises sont en soi bonnes et modérées, il y a vice et vice consommé ; c'est le cas de l'homme qui commet adultère, non par passion pour une femme, mais par amour du gain[1]. Aristote va jusqu'à dire que les convoitises de l'homme intempérant par excellence n'ont rien de déréglé ; il agit sans passion, il poursuit le plaisir froidement et par principe. Il fait le mal dans ces conditions ; de quels maux ne serait-il pas capable, s'il était en outre agité par quelque passion juvénile, si l'absence des plaisirs lui faisait éprouver une vive douleur[2] ?

Il faut avouer que cet état de l'âme n'est facile à saisir ni en lui-même, ni surtout dans son accord avec le système psychologique d'Aristote. Aristote ne nous a-t-il pas enseigné que les principes moraux d'un homme lui viennent de ce qu'il est, et qu'il n'est ce qu'il est qu'en vertu du but qu'il poursuit, par conséquent en vertu de ses désirs. Ayant un goût médiocre pour les plaisirs, comment peut-il donc être arrivé à la résolution générale de les rechercher en toute occasion et au-dessus de tout ? Si l'on répond que c'est par point d'honneur ou pour tout autre motif sensible, il faudra répliquer que, d'après les principes d'Aristote, cet homme n'est donc pas un intempérant, mais un vaniteux, comme celui qui commet adultère par avarice est un avare plutôt qu'un intempérant. Aristote reste donc beaucoup mieux dans la ligne générale de sa pensée en affirmant que l'intempérant est conduit par sa convoitise à choisir, d'une manière raisonnée, le plaisir de préférence à toute autre chose.

Pour que l'inconséquence dans la conduite puisse être con-

[1] *Eth. Nic.* V, 4. 1130 *a*, 24-27.

[2] VII, 6. 1148 *a*, 17-22. VII, 8. 1150 *a*, 27-31.

sidérée comme un intermédiaire entre le vice et la vertu, il faut qu'une raison restée droite soit alliée à des convoitises intempestives et mauvaises. Cette combinaison peut sembler d'abord tout aussi paradoxale que la combinaison inverse; et elle l'est assurément quand une convoitise tout animale atteint un certain degré de violence. Mais il n'en est pas toujours ainsi : une convoitise soumise en général à la raison peut avoir, sous l'action des objets extérieurs, des réveils de passion, dont l'effet n'est pourtant pas tel que les principes de la raison en gardent une empreinte durable. Tel est l'état de l'homme incontinent (ἀκρατής). Nous louons sa raison et son âme raisonnable à l'égal de celles de l'homme continent, ou de l'homme pleinement vertueux, car ses préceptes sont droits et dirigés du meilleur côté[1], seulement sa conduite ne s'y conforme pas. La passion le fait dévier au point qu'il n'agit pas toujours selon la droite raison, mais non au point qu'il croie devoir poursuivre les plaisirs sans relâche[2]. Le caractère opposé à celui de l'incontinent est le caractère de l'homme continent (ἐγκρατής). Lui aussi, il a des convoitises mauvaises et violentes — Aristote ne dit pas dans quelle mesure — luttant contre une raison droite ; mais dans cette lutte, la passion est vaincue par la raison, tandis que chez l'incontinent, c'est le contraire qui se passe. Examinons de plus près ces deux caractères.

Aristote est sobre de détails sur la continence. Elle ne consiste pas à persévérer bon gré mal gré dans une ligne de conduite une fois adoptée; ce serait là de l'opiniâtreté, et il se trouverait que cet entêtement n'a d'autre mobile que le plaisir

[1] *Eth. Nic.* I, 13. 1102 *b*, 14-16. En appliquant cette remarque à des philosophes modernes, on pourra dire que les préceptes du continent Kant et de l'incontinent Rousseau sont également admirables, malgré la différence de leurs vies.

[2] VII, 4. 1151 *a*, 20-25.

même de ne pas changer, de faire sa volonté envers et contre tout. L'opiniâtreté ressemble donc beaucoup plus à une passion qu'à une vertu, elle tient plus de l'incontinence que de la continence. L'homme continent, obéissant à la raison, est susceptible de changer de conduite quand la raison l'exige[1]. Extérieurement sa conduite est semblable à celle de l'homme tempérant, la différence entre eux est tout intérieure : l'homme tempérant n'a pas de mauvais désirs, il serait incapable d'éprouver une joie déraisonnable ; l'homme continent a de mauvais désirs auxquels il ne cède pas, il est capable de se réjouir contre toute raison, mais ne se laisse point entraîner par ces dispositions[2]. Chez l'incontinent il y a aussi conflit des appétits[3]. La convoitise est inculte et mauvaise, la volonté est bonne, puisque les principes sont bons; mais la convoitise est plus forte que la volonté, de sorte que l'incontinent agit contre, ou au moins sans sa volonté (παρὰ τὴν βούλησιν)[4], lorsqu'il est sous l'empire de la passion. Celle-ci d'ailleurs n'a rien de continu; une fois satisfaite, elle s'apaise, elle s'affaiblit dès que son objet s'éloigne ; elle ressemble en un mot à une maladie d'accès ou à une ivresse prompte à venir et prompte à se dissiper. Revenu à la raison, l'incontinent désapprouve ce qu'il a pu faire sous l'empire de la passion : il est par là sujet à de nombreux repentirs[5]. En dehors des accès passionnés, l'homme incontinent peut former des élections et des élections équitables, tandis que celles de l'homme intempérant sont toujours vicieuses. Concluons-en que l'homme incontinent n'est qu'à demi mauvais[6]; ce qu'il y a de plus élevé en l'homme, le principe par excellence, la rai-

[1] *Eth. Nic.* VII, 10. 1151 *b*, 15-17.
[2] VII, 10. 1151 *b*, 32-1152 *a*, 3.
[3] I, 13. 1102 *b*, 21.
[4] V, 11. 1136 *b*, 7-9. *Rhet.* I, 10. 1369 *a*, 3. *De An.* III, 10. 433 *b*, 5.
[5] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *b*, 6-9. VII, 9. 1150 *b*, 30-35.
[6] VII, 11. 1152 *a*, 17, 18.

son, est saine chez l'incontinent, tandis qu'elle est corrompue chez tout homme vicieux[1].

Comment peut-on concevoir cette victoire de la passion sur la raison? Aristote essaye de s'en rendre compte en discutant les principes de Socrate sur cette matière. Socrate, nous dit-il, croyait que toute vertu est une science[2]. Cela ne veut pas dire, sans doute, que Socrate réduisît la vertu à être la connaissance théorique de ce qui est bien; il n'a jamais enseigné ce genre d'intellectualisme, et Aristote n'a jamais compris sa doctrine dans ce sens, quoique la brièveté habituelle de son exposition puisse au premier instant dérouter le lecteur. Socrate pouvait placer l'essence de la vertu dans la science parce qu'il pensait que l'action est sa conséquence nécessaire : il suffirait, d'après lui, qu'on fût persuadé en général de la bonté d'une action pour se porter à la faire. Aristote, au contraire, veut établir la possibilité d'un conflit entre la connaissance générale qu'un homme a du bien et ses actions, c'est là l'objet de sa théorie de l'incontinence, et il reproche à Socrate de nier l'existence de cet état de l'âme[3].

Socrate avait fort bien senti que les apparences au moins étaient contraires à sa doctrine de la souveraineté de la science dans l'âme humaine. Pourtant il n'avait pas cédé aux apparences. La thèse fondamentale qu'il soutient dans le Protagoras est que la science ne peut être vaincue par rien, là où elle existe. Il serait terrible, dit-il, de penser que là où la science existe, quelque autre chose dominât l'homme et l'entraînât

[1] *Eth. Nic.* VII, 9. 1151 *a* 11-28.

[2] III, 11. 1116 *b* 4 sqq. VI, 13. 1144 *b* 18-21, 28-30

[3] VII, 3. 1145 *b* 25, 26 *Σωκράτης μὲν γὰρ ὅλως ἐμάχετο πρὸν τὸν λόγον ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας*. Ces derniers mots ne doivent pas être pris à la lettre. Socrate, dans les Memorabilia, se sert des mots *ἀκρασία* et *ἀκρατής* (IV, 5, 4 sqq.) mais Aristote veut dire que l'explication du phénomène donnée par Socrate n'en est que la négation.

comme un esclave[1]. Il soutient donc qu'il est impossible à un homme de faire autre chose que ce que sa raison lui révèle comme l'action la meilleure.

Qu'arrive-t-il aux gens qui font le mal ? Il est évident que ce n'est pas la science qui les y conduit : elle ne peut pas plus être un guide trompeur qu'un guide impuissant. Il faut donc que ceux qui font le mal ne la possèdent pas, qu'ils soient dans l'ignorance de ce qui est vraiment bon[2]. Evidemment on ne doit pas prendre ce terme au sens le plus rigoureux ; il ne s'agit ici que d'une ignorance relative. L'homme qui agit a bien une connaissance, il a même choisi entre divers partis possibles celui qui lui paraissait le plus avantageux et le meilleur[3]. Mais l'action mauvaise trahit une opinion fausse ; et, en face de la vraie science, cette opinion fausse sur la valeur relative des actes est une sorte d'ignorance (ἔνδεια ἐπιστήμης, ἀμαθία)[4]. La cause n'en est pas l'absence d'activité intellectuelle chez le sujet, mais la puissance qu'exerce sur lui le phénomène immédiatement présent[5], la proximité de certains plaisirs qui par cette circonstance même semblent plus grands qu'ils ne sont réellement.

[1] *Eth. Nic.* VII, 3. 1145 *b* 23 δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν, καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον. Cf. *Protag.* 352 *b* ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης [οἱ πολλοὶ διανοοῦνται], οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων.

[2] *Protag.* 358 *b;* cf. Arist. *Eth. Nic.* VII, 3 ; 1145 *b* 26-27 οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἄγνοιαν.

[3] Xén. *Mem.* III, 9, 4 πάντας οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφερώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν.

[4] Plat. *Prot.* 358 *c* ἀμαθίαν ἄρα τὸ τοιόνδε λέγετε, τὸ ψευδῆ ἔχειν δόξαν καὶ ἐψεῦσθαι περὶ τῶν πραγμάτων τῶν πολλοῦ ἀξίων ; καὶ τοῦτο πᾶσι συνεδοκεῖ.

[5] Plat. *Prot.* 356 *d* ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις.

Voici donc comment nous pouvons formuler les thèses de Socrate dans les Memorabilia et dans le Protagoras :

1º La science ne peut être vaincue par rien.

2º La science véritable ne saurait conduire au mal.

3º Ceux qui font le mal y sont entraînés par une connaissance sensible.

4º Ils manquent donc de la vraie science du bien, ils sont à cet égard dans l'ignorance.

Aristote recueille soigneusement et admet sans restriction les trois premières de ces affirmations. Comme Socrate il estime que la science vraie ne peut être maîtrisée, traînée en esclavage par la passion[1] (au moins par la passion momentanée) ; que la science vraie ne saurait conduire au mal[2] ; enfin que

[1] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *b* 16, 17 *οὐδ' αὕτη* [*ἡ κυρίως ἐπιστήμη εἶναι δοκοῦσα*] *περιέλκεται.*

[2] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *b* 14, 15 *ἔοικεν ὃ ἐζήτει Σωκράτης συμβαίνειν· οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος.* Dans ce passage le verbe *παρεῖναι* ne signifie pas d'une manière générale *être présent ;* il a le sens très fréquent d'ailleurs de *être au service de, à la disposition de.* D. Lambin rend très bien la nuance en traduisant *præsto esse.* Aristote veut dire que la science suprême et par excellence n'est pas engagée dans la mauvaise action, qu'elle n'y contribue pas ; ce qui laisse subsister la question de savoir si l'on peut pécher quoique ayant cette *κυρίως ἐπιστήμη*. Si l'on ne prend pas garde à cela, il faudra avouer qu'Aristote a dit ici précisément le contraire de sa pensée, car ce chapitre est destiné à prouver qu'on peut pécher tout en possédant la science par excellence, celle du principe général. En ce cas on la possède bien, mais elle n'est pas à votre service (*οὐ παρούσης*), on n'en fait pas usage, parce que la passion n'en laisse pas le loisir. Saint Thomas, qui ne pouvait recourir ni au texte grec d'Aristote, ni à celui de Platon ou de Xénophon, explique (comm. ad. h. l. lect. III *o*) que la science ne s'oppose pas directement à la passion, puisque son objet est universel, et l'objet de la passion particulier. La pensée est parfaitement juste et conforme à la doctrine d'Aristote, mais le texte n'est pas expliqué, *γίνεσθαι παρούσης τῆς ἐπιστήμης* ne peut signifier : s'opposer à la science. D'après M. Ramsauer dont nous ne comprenons pas trop bien l'exégèse, « scire *τὸν καθόλου ὅρον* (quamquam *μάλιστα* est *ἐπιστημονικός*) non *κυρίως* est *ἐπίστασθαι.* » Il en conclut que la *κυρίως ἐπιστήμη* est « ea quæ per plenum syllogismum absoluta sit, » ce qui est étranger aux vues de Socrate sur la connaissance morale. D'ailleurs, pour éviter la contradiction, il est obligé de corriger le texte. « L. 17 pro certo affirmaverim Aristotelem scripsisse *ἀλλ' ἡ αἰσθητική.* »

ceux qui cèdent à la passion sont entraînés par une connaissance sensible[1]. Aristote n'en combat pas moins la quatrième des affirmations de Socrate ; il lui semble non seulement paradoxal, mais manifestement faux de dire que les hommes qui se conduisent mal manquent tous de la vraie science du bien, et sont tous plongés dans la même ignorance des vrais principes moraux. Comment peut-il échapper à cette conséquence des affirmations précédentes? La contradiction tombe d'elle-même quand on réfléchit que l'objet de la science est toujours général, et l'action à faire toujours particulière.

La science, dont les principes généraux prennent la place de la majeure dans le syllogisme pratique, ne peut décider à elle seule d'aucune action[2]; il est donc inutile de supposer, comme font quelques-uns, que l'incontinent n'a qu'une simple opinion du bien et n'en a pas la vraie science; d'ailleurs on ne voit pas à quoi cette distinction pourrait servir, puisque la conviction peut être aussi forte chez celui qui n'a que la simple opinion que chez le savant ; supposer d'autre part que l'incontinent n'a sur le bien que des opinions faibles et exposées au doute, c'est entourer son action de trop de circonstances atténuantes[3]. Ce qui lui manque, c'est la prudence; s'il était prudent, il ne se laisserait pas aller à la passion, car la prudence est inconciliable avec l'incontinence : c'est par elle que nous agissons conformément aux principes[4]. La prudence, comme nous l'avons dit plus haut, n'a pas de contenu qui lui soit propre, elle forme ses raisonnements de propositions tirées de la science

[1] *Eth. Nic.*, l. l. *γίνεται τὸ πάθος... τῆς αἰσθητικῆς [ἐπιστήμης παρούσης].* Cf. 1147 *a* 35 *ὥστε συμβαίνει ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης ἀκρατεύεσθαι.*

[2] Comp. *Eth. Nic.* II, 3. 1105 *b* 2, 3, 12-18.

[3] *Eth. Nic.* VII, 3. 1145 *b* 31-1146 *a* 4; VII, 5. 1146 *b* 24-31. Les *τινές* dont Aristote réfute ainsi l'opinion sont probablement Platon et ses disciples. (Voyez Wildauer, ouv. cité, pag. 85.)

[4] *Eth. Nic.* VII, 3. 1146 *a* 4-9.

et de la sensation jugeant de la réalité immédiate de la situation où se trouve le sujet au moment même où il délibère. Or, il peut y avoir erreur ou ignorance sur l'une de ces propositions aussi bien que sur l'autre[1]. L'homme vicieux est dans l'ignorance ou dans l'erreur quant aux principes. L'homme incontinent possède les propositions générales, ce qui lui manque c'est la connaissance du fait particulier, sans laquelle le raisonnement ne peut recevoir sa conclusion, ni la science son application. Enfin il faut observer que la connaissance du fait qui constitue la mineure du syllogisme pratique est multiple : le raisonnement pratique, en réalité, a plusieurs mineures, et la connaissance de chacune d'elles est indispensable à l'action. Ainsi la science dit que dans telle position il faut se conduire de telle manière ; pour appliquer cette loi, il faut encore que le sujet sache s'il est dans la position visée, et si l'acte qu'il se propose est bien du genre de ceux que la loi générale ordonne[2]. L'incontinent pourra posséder l'une de ces mineures sans posséder l'autre. Il pourra savoir par exemple que les choses sèches conviennent à tout homme, que tel individu est un homme, que le sec est ce qui possède telles qualités ; s'il ignore que tel objet possède ces qualités, son action sera le contraire de celle qu'on attendait d'un homme possédant la science[3].

C'est donc à un fait d'ignorance qu'il faut rapporter la conduite de l'incontinent ; mais comme cette ignorance ne porte que sur un fait particulier, la science vraie, la science du gé-

[1] *Eth. Nic.* VI, 9. 1142 *a* 21, 22 *ἡ ἁμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλεύσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἕκαστον· ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον.*

[2] *De An.* III, 11. 434 *a* 16-19 *ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος, ἡ δὲ τοῦ καθ' ἕκαστα· ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι δεῖ τὸν τοιοῦτον τὸ τοιόνδε πράττειν, ἡ δὲ ὅτι τόδε τὸ νῦν τοιόνδε κἀγὼ δὲ τοιόσδε.*

[3] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *a* 4-10.

néral n'est pas vaincue par la passion. A cet égard Socrate est dans le vrai ; seulement il faut aller plus loin, car cette solution est en désaccord évident avec les apparences. Il ne suffit pas de dire qu'il manque à l'homme incontinent cette connaissance vraie du fait sensible qui est en définitive la maîtresse de nos actions [1], il faut encore rechercher la nature particulière de cette ignorance.

Le fait caractéristique à cet égard, fait que Socrate n'a pas remarqué ou du moins n'a pas expliqué, c'est que cette ignorance est passagère ; avant d'être sous le coup de la passion, l'incontinent ne pense pas qu'il faille se conduire comme il se conduira lui-même après avoir perdu son sang-froid [2]. Il faut donc distinguer deux espèces de savoir ; on dit de quelqu'un : il sait, quand il possède la science et s'en sert, mais il sait encore quand il possède la science et ne s'en sert pas. La différence pratique entre ces deux modes de la science est immense. Ce serait une chose terrible si un homme faisait ce qu'il ne doit pas faire, lorsqu'il sait qu'il ne doit pas le faire, et qu'il y pense ; il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il agisse ainsi malgré sa connaissance du bien, lorsqu'il ne pense pas à ce qu'il doit faire ; et pour que la conclusion du raisonnement pratique soit absente, il suffit qu'une des prémisses, la mineure par exemple, soit en dehors de notre attention. Il n'est pas besoin par exemple qu'on ignore absolument que tel objet est sec, il suffit qu'on n'y pense pas. Or c'est le propre de la passion de nous empêcher de penser aux choses. Dans l'état régulier de veille, l'homme pense facilement à tout ce qu'il sait, il suffit que son attention soit éveillée par sa volonté ou par les objets extérieurs pour lui donner conscience de toutes les connaissances qu'il possède. Mais il n'en est pas ainsi dans le som-

[1] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *b*, 9 sqq.
[2] *Eth. Nic.* VII, 3. 1145 *b*, 27-31

meil, dans l'ivresse, dans la folie ; dans cet état on sait toujours, en ce sens que les choses sues ne sont pas perdues à jamais, et pourtant on ne sait pas, en ce sens qu'il est impossible de se servir de son savoir. Les passions exercent sur le corps des effets analogues et plongent l'âme dans le même état d'oubli et d'ignorance de tout ce qui pourrait empêcher la convoitise de se satisfaire. Si je sais par exemple que tel mets est agréable au goût, il se peut que cette opinion soit parfaitement juste ; mais elle peut fournir à la convoitise l'occasion de se manifester en acte, et la convoitise, sans détruire la science, s'oppose à ce qu'on s'en serve. La proposition : « ceci est doux, » n'est pas fausse, mais elle est incomplète ; il faudrait ajouter, pour que les circonstances particulières de l'acte qu'on va faire fussent connues : mais je suis malade, mais ce n'est pas l'heure de manger, etc.[1] Celui qui ne sait rien de l'objet, du mets en question, sinon qu'il est agréable au goût, peut donc passer pour être dans une ignorance relative, et cette ignorance d'un certain nombre de faits particuliers est le fruit de la passion. Mais, en même temps, elle n'a rien de contraire à la science proprement dite, à la connaissance des principes généraux, laquelle demeure toujours inébranlable, là où elle existe.

Il ne sert de rien d'objecter que l'incontinent profère parfois des paroles inspirées par la science ; un homme ivre peut aussi faire des démonstrations, ou réciter des vers d'Empédocle,

[1] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *a*, 31-35 : ὅταν οὖν ἡ καθόλου ἐνῇ κωλύουσα γεύεσθαι, ἡ δὲ ὅτι πᾶν τὸ γλυκὺ ἡδύ, τουτὶ δὲ γλυκύ (αὕτη δὲ ἐνεργεῖ) τύχῃ δ' ἐπιθυμία ἐνοῦσα, ἡ μὲν λέγει φεύγειν τοῦτο, ἡ δ' ἐπιθυμία ἄγει.

Comp. saint Thomas (Comm. ad h. l. lect. III *l.*) : Sit ergo ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur : Nullum dulce est gustandum extra horam... quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universali ratione, ut dicatur : Et hoc est præter horam, sed assumitur sub universali concupiscentiæ, ut dicatur hoc esse dulce, et ita sequitur conclusio operationis.

mais il parle comme les gens qui viennent d'apprendre, qui font des phrases, et qui ne savent pas encore, parce qu'ils ne sont pas devenus un avec la vérité. C'est ainsi seulement que l'homme dominé par la passion possède la mineure du raisonnement pratique; lors même qu'il exprimerait correctement le fait, il ne le sait pas, il ne parle pas avec plus de conviction qu'un acteur[1].

Aussi le syllogisme pratique ne peut arriver chez lui à sa conclusion, il ne peut élire, et la convoitise prenant la place que la décision devrait occuper, provoque l'action et met notre corps en mouvement. Puis la passion se dissipe comme l'ivresse ou le sommeil, par un phénomène naturel; en même temps l'ignorance se dissipe, l'incontinent revient à la connaissance, et ce retour est accompagné du regret de ce qu'il a fait[2].

L'action passionnée n'exige pas une réflexion profonde sur le choix des moyens, la convoitise n'étant éveillée que par un objet prochain et facile à atteindre. L'homme incontinent n'a donc aucun besoin des calculs de l'homme vicieux, et il faut se garder de les lui attribuer. Il ne manque pas seulement de prudence, la raison pratique elle-même n'est pas son fait, quel que soit le point de départ de ses déductions. S'il raisonne, ce n'est pas seulement sur des principes faux, c'est aussi d'une façon incorrecte; son syllogisme, troublé par la passion, est faux. Tout ce qu'on peut accorder à l'homme incontinent, c'est la δεινότης, cette habileté instinctive commune chez certains animaux, et dont l'homme endormi (le somnambule) ou l'homme pris de vin ne sont pas absolument dépourvus[3]. Au reste

[1] *Eth. Nic.* VII, 5. 1146 *b*, 31-1147 *a*, 24 ; 1147 *b*, 10-12.

[2] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *b*, 6-9.

[3] *Eth. Nic.* VI, 13. 1144 *a*, 22 sqq.; VII, 11. 1152 *a*, 6-15. D'après M. Hartenstein (ouvr. cité p. 22) la δεινότης d'Aristote est l'habileté pratique, quel que soit le but qui lui sert de point de départ. Si ce but est moralement bon, la δεινότης deviendrait prudence. (Aristote dit seulement : ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλός, ἐπαινετή

cet état, comme nous l'avons déjà dit, n'a rien de permanent : il se transforme, comme l'ivresse ou le sommeil, par un phénomène naturel ; le moment vient où, l'ignorance se dissipant, l'incontinent recouvre la raison, et il ne manque pas alors de regretter ce qu'il a fait[1].

Toute cette théorie de l'incontinence a pour but de montrer que l'homme qui possède la connaissance générale du bien peut n'y pas obéir ; mais qu'il ne peut pourtant pas agir contre ce qui lui paraît bon dans le cas particulier. L'incontinent ignorant la mineure du raisonnement pratique ne peut arriver à sa conclusion, et cette conclusion, implicitement contenue dans l'élection, exprime seule un jugement particulier sur l'acte à accomplir. Celui qui possède les deux prémisses du raisonnement pratique, à moins d'empêchement extérieur, ne peut pas ne

ἐστιν.) D'après M. Walter (ouvr. cité p. 490-493) la δεινότης n'est qu'un heureux instinct excluant la délibération proprement dite ; son but fût-il moralement bon, elle ne saurait encore être la prudence, celle-ci impliquant le plein exercice de la raison délibérative. L'interprétation de M. Hartenstein semble d'abord plus simple et plus conforme au passage du VIe livre (1144 *a*, 22 sqq.) puisqu'Aristote dit que la prudence, sans être identique à la δεινότης, ne saurait se trouver sans elle. Mais le passage du livre VII (1152 *a*, 6-15) réclame absolument l'interprétation de M. Walter. Il y est dit que l'homme incontinent, qui agit comme s'il dormait ou s'il était ivre, qui est incapable de ruse (*οὐκ ἐπίβουλος*), qui n'agit jamais ensuite d'une élection, peut être pourtant δεινός. Enfin, Aristote attribue souvent aux animaux la δεινότης et la *πανουργία* qui n'est que la δεινότης dont le but est mauvais. Ex. *Hist. An.* IX, 8. 613 *b*, 23 ; 614 *a*, 30. I, 1. 488 *b*, 20. I, 15. 494 *a*, 16-18. D'ailleurs, au livre VI et après le passage cité par M. Hartenstein, Aristote ajoute que le rapport de la δεινότης à la prudence, est justement le même qui existe entre la vertu morale naturelle et la vertu accomplie ; or la vertu morale naturelle, dont les enfants et les animaux participent, ne devient vertu accomplie que par le concours de la raison. (VI, 13. 1144 *b*, 1-16.) Si donc Aristote juge que la δεινότης (Thomas : dinotica, quasi ingeniositas et industria quædam) est indispensable à la prudence, c'est seulement parce qu'elle rencontre, — n'importe par quel procédé, — les moyens en vue du but qu'elle se propose, et les met en œuvre (*αὕτη [ἡ δεινότης] δ' ἐστὶ τοιαύτη ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν*).

[1] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *b*, 6-9.

pas s'y conformer[1]. Ces déterminations peuvent sembler en contradiction avec les affirmations d'Aristote sur l'impuissance de la raison à rien mettre en mouvement par elle-même ; mais cette contradiction est facile à résoudre. Il suffit de rappeler que, pour posséder réellement les vrais principes moraux, il faut, selon Aristote un certain caractère moral, une direction spéciale des appétits irrationnels ; à plus forte raison faut-il un caractère particulier pour déduire à chaque instant les applications de ces principes, malgré les sollicitations des objets extérieurs qui nous entourent. C'est cet attachement inébranlable à la raison qui constitue la vertu parfaite, c'est lui qui manque à l'homme incontinent lorsqu'il se trouve en présence d'objets qui réveillent ses appétits encore mal disciplinés ; voilà pourquoi il perd de vue l'état réel des faits.

Il n'est pas plus difficile de se rendre compte du rôle négatif qu'Aristote attribue à la volonté dans l'acte d'incontinence, quoiqu'il soit très sobre d'affirmations sur ce sujet. Tout ce qu'il nous dit de catégorique, c'est que l'incontinent ne fait pas les choses qu'il veut, puisqu'il ne fait pas les choses qu'en général il croit bonnes et dignes d'être faites[2]. Il faut donc encore une fois que chez l'homme bien intentionné, — et tel est après tout le caractère de l'incontinent, — l'objet premier de la volonté soit général et non individuel, et qu'il ne devienne individuel que dans la mesure où la raison aura reconnu dans tel objet particulier le caractère général du bien. Cette conséquence de la doctrine n'est nulle part développée par Aristote, mais elle est clairement indiquée au quatrième chapitre du livre II de la Rhétorique. L'auteur y décrit l'amitié (*φιλία*) et la haine (*μῖσος*) ; comme il voit dans l'amitié une forme de la

[1] *Eth. Nic.* VII, 5. 1147 *a*, 24-31.
[2] *Eth. Nic.* V, 11. 1136 *b*, 6-9.

volonté[1], la haine, qui en est tout l'opposé[2], doit rentrer dans le même genre, c'est-à-dire qu'elle doit être, elle aussi, une forme de la volonté, dont elle subit les lois générales. Or Aristote distinguant la haine de la colère, enseigne que celle-ci n'a qu'un objet particulier, tandis que la haine peut avoir aussi pour objet un genre, une classe d'êtres tout entière. On se fâche contre Callias ou contre Socrate, mais tout le monde hait le voleur ou le sycophante en général, abstraction faite des individus particuliers[3]. D'après cela on pourra dire que l'incontinent, ayant le jugement général sur ce qui est bon, possède une volonté dont l'objet est général, mais qu'il ne veut pas l'objet bon en particulier, parce qu'il ne le connaît pas actuellement ; un autre appétit prend la place de la volonté absente, sans que la volonté présente, celle dont l'objet est le bien général, soit proprement vaincue et anéantie, mais elle reste impuissante à cause des liens qui arrêtent les déductions de la raison. Si elle pouvait se particulariser par la formation d'une élection, rien ne saurait s'opposer à elle.

Il peut donc sembler fort étonnant qu'Aristote dise à plus d'une reprise que l'incontinent agit non seulement sans élection, mais contre sa propre élection. L'incontinent est comparé à un Etat qui aurait à la fois de bonnes lois générales et de bons décrets particuliers, mais qui ne s'en servirait nullement, suivant ce mot spirituel d'Anaxandride[4] : Telles étaient les volontés de l'Etat, mais il n'a nul souci de ses propres lois[5].

Ce langage trouve sa consécration dans la distinction qu'Aris-

[1] *Rhet.* II, 4. 1380 *b*, 35.

[2] *Rhet.* II, 4. 1381 *b*, 37.

[3] *Rhet.* II, 4. 1382 *a*, 4-7.

[4] Voyez *Eth. Nic.* VI, 8. 1141 *b*, 27 sur le rapport entre le décret (ψήφισμα) et l'élection.

[5] VII, 11. 1152 *a*, 20-24. Comp. c. 9. 1151 *a*, 9 le mot de Démodocus sur les Milésiens : Μιλήσιοι ἀξύνετοι μὲν οὐκ εἰσίν, δρῶσι δ' οἷάπερ οἱ ἀξύνετοι.

tote établit entre deux espèces d'incontinence : l'emportement (προπέτεια) et la faiblesse (ἀσθένεια). « Les hommes faibles après avoir délibéré, à cause de leur passion ne persistent pas dans ce qu'ils ont délibéré ; les hommes emportés se laissent entraîner par la passion, parce qu'ils n'ont pas délibéré. Car certains hommes (passionnés) font comme les gens qui, à force de s'être chatouillés, n'éprouvent plus l'impression du chatouillement : ayant prévu les choses et les ayant senties d'avance, ils se sont prémunis, ils ont préparé leurs raisonnements et ne se laissent plus vaincre par la passion, soit qu'elle les attire vers la jouissance ou leur fasse fuir la douleur [1]. » Il est facile de voir que l'analyse détaillée de l'incontinence que nous avons reproduite plus haut s'applique beaucoup mieux à l'emportement qu'à la faiblesse : l'incontinent, dit Aristote, ne possède pas d'une manière actuelle la mineure du raisonnement pratique : par conséquent il ne peut ni délibérer, ni élire. Aucun obstacle intérieur ne peut s'opposer à ce que l'élection présente ne se traduise par un acte.

Si l'on ne veut pas accorder qu'ici encore l'observation impartiale des faits psychologiques a entraîné Aristote hors des données de son propre système, il faut admettre que l'homme faible, après avoir eu d'avance le sentiment juste de la position future, après avoir tiré des divers éléments du problème moral une conclusion conforme à la raison et à la vertu, n'a pu exécuter cette élection immédiatement, soit à cause de quelque obstacle matériel, soit parce que ce n'était pas le moment propice [2]. Quand cet obstacle est levé ou quand arrive le moment favorable, l'homme faible a perdu conscience de son raisonnement antérieur, et il ne peut le reproduire, l'appréciation saine

[1] *Eth. Nic.* VII, 8. 1150 *b* 19-25. Comp. VII, 9. 1151 *a* 1-3; VII, 11. 1152 *a* 18, 19.
[2] *Eth. Nic.* I, 4. 1096 *a* 26 [τἀγαθὸν] ἐν χρόνῳ καιρός.

des éléments de l'action étant compromise par la passion. Il est donc livré à la puissance de la convoitise comme s'il n'avait jamais formé aucune élection.

Art. II. *L'acte de colère.*

La colère, nous dit Aristote, est un appétit de revanche, de représailles. Elle a pour point de départ un tort immérité fait à nous ou à l'un des nôtres [1]. Son procès est tout semblable à celui de la convoitise ; c'est aussi par l'intermédiaire d'un plaisir particulier qu'elle agit sur nous. Il y a un plaisir de la vengeance, et ce plaisir, savouré d'avance par celui qui souffre de ce qu'on lui a fait [2], est la cause principale des actes de l'homme irrité. Cependant la raison est moins étrangère à l'acte de colère qu'à l'acte de convoitise. Lorsque le sens interne nous annonce la présence d'un objet agréable, la convoitise se précipite du côté de la jouissance ; c'est là un fait physiologique dans lequel Aristote ne découvre aucun élément raisonnable, quoiqu'il puisse être modifié par l'éducation ; lorsque la raison révèle à l'homme qu'il a été l'objet d'une injure ou d'un tort, la colère en tire, par une sorte de syllogisme, la conséquence qu'il faut guerroyer contre tel ou tel [3]. Le passage du fait constaté à l'acte qui en résulte a quelque chose de raisonné : même quand la délibération proprement dite et l'élection qui en résulte font défaut, l'homme irrité obéit à une espèce d'ordre raisonnable. D'autre part, l'homme que la colère domine déso-

[1] *De An.* I, 1. 403 *a* 30, 31 ὄρεξις ἀντιλυπήσεως.

[2] *Rhet.* II, 2. 1378 *a* 31 sqq.

[3] *Eth. Nic.* VII, 7. 1149 *a* 29 sqq. ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μέν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. D'après la comparaison qui précède et l'explication qui suit, il me semble nécessaire de suppléer l'adjectif *entier* devant le mot ἐπίταγμα, comme fait M. Walter. (Ouv. cité, pag. 201.)

béit à la raison en n'écoutant point ses ordres sur les limites et le mode de la vengeance. Aristote compare donc la colère à ces serviteurs trop zélés qui n'écoutent qu'une partie de ce qu'on leur dit, s'élancent au dehors et manquent les commissions dont ils étaient chargés, ou à ces chiens qui aboient au premier bruit, quand même il viendrait d'un ami[1]. La colère ayant ainsi en elle-même de l'affinité avec la raison a quelque chose de plus élevé que la convoitise, et il est moins honteux de se laisser dominer par elle. Ce n'est que par métaphore et dans un sens relatif qu'on peut appliquer à l'homme colère l'épithète d'incontinent[2].

Beaucoup de gens regardent comme involontaires les actes qui ont la colère ou la convoitise pour cause ; ils parlent ainsi pour excuser sans doute des fautes que ces passions leur font commettre. Mais l'excuse n'est pas valable : non seulement ces fautes doivent être évitées à l'égal de fautes préméditées, mais elles ne sont pas moins humaines, car les passions qui leur donnent naissance appartiennent à l'humanité au même titre que la raison ; on ne saurait donc appeler ces actes involontaires. D'ailleurs si les fautes commises par passion sont involontaires, que faudra-t-il dire des bonnes actions faites dans les mêmes conditions ? Il faut éprouver de la colère contre certaines gens, et désirer certaines choses. A un point de vue plus philosophique, on pourrait être tenté de refuser le caractère volontaire à l'acte passionné, parce qu'il suppose une certaine ignorance. Aristote n'admet pas non plus cette manière de voir : l'ignorance de l'homme passionné n'est pas accidentelle, sans

[1] *Eth. Nic.* VII, 7. 1149 *a* 25-29.

[2] VII, 7. 1149 *b* 1-26. Aristote prend-il au sérieux les anecdotes vraiment bouffonnes qu'il cite pour prouver que la colère est chose plus naturelle et par conséquent plus irrésistible que la convoitise ? on a de la peine à le croire. Ce qui est plus curieux encore, c'est que saint Thomas les commente doctement, comme toujours, et sans ajouter un mot de critique.

lien avec sa nature, nous en sommes donc la cause nous-mêmes. L'ignorance de l'homme passionné n'est pas non plus absolue ; en un sens l'homme passionné sait ce qu'il fait et en sait le résultat prochain : avant d'être aveuglé par la passion il connaît le mal de la même action qu'il commettra peut-être dans peu de temps; cela suffit bien pour lui assurer le caractère volontaire. Sans cela il faudrait convenir que les animaux et les petits enfants n'agissent jamais volontairement, puisqu'ils n'ont pas la raison pour guide. Enfin l'acte involontaire est toujours accompagné de douleur, tandis qu'il y a du plaisir à céder à la passion; cet acte, qui nous procure du plaisir, ne saurait donc être involontaire. En d'autres termes, l'acte de colère ou de convoitise, sans être le produit de la volonté, correspond à un appétit de la nature humaine, il dépend de nous, c'est par nous-mêmes que nous le faisons; il faut donc reconnaître qu'il est volontaire[1].

[1] *Eth. Nic.* III, 3. 1111 *a* 22-*b* 3; VII, 11. 1152 *a* 14-16; VII, 2. 1145 *b* 12, 13. Cf. *Eth. Eud.* II, 8. 1224 *a* 31-1225 *a* 2. Le paradoxe qu'il y a pour nous à admettre un acte volontaire qui n'est pas voulu réside tout entier dans les mots. Aussi n'existe-t-il pas pour Aristote, les termes βούλησις et ἑκούσιον, dont il se sert pour désigner la volonté et le volontaire, n'ayant entre eux aucun rapport étymologique.



SECONDE PARTIE

DOCTRINE DE SAINT THOMAS

CHAPITRE PREMIER

De l'âme et de ses facultés en général.

L'existence de créatures douées d'intelligence n'est pas seulement un fait d'expérience, que chacun peut constater, et auquel l'enseignement de l'Eglise rend témoignage; on peut encore la démontrer rationnellement en partant soit de l'idée de la perfection de l'univers, soit, et cela revient à peu près au même, de l'idée de la ressemblance entre la créature et le Créateur : toutes les deux exigent qu'il y ait sur la terre une créature intelligente, car l'intelligence qui embrasse Dieu lui-même comme son objet, est la plus parfaite des opérations, et Dieu est par son essence un être intelligent[1]. Mais la ressemblance entre la créature et le Créateur n'est jamais qu'imparfaite ; il y a toujours entre les deux la différence du composé au simple.

[1] *Cont. Gent.* II, 46.

Dieu est la seule substance absolument simple; seul par conséquent il agit par tout son être indivisible. L'homme, au contraire, est un être éminemment divisible et multiple, et son action en porte l'empreinte. Tout d'abord il se compose d'une âme et d'un corps, et ni son âme ni son corps ne sont identiques à lui-même. Sans doute ces deux parties de son être ne sont pas coordonnées l'une à l'autre et égales en dignité; l'âme est de beaucoup la plus importante des deux; aussi pourra-t-on appeler l'âme l'homme intérieur[1], et cette manière de parler sera aussi vraie que celle qu'on emploie quand on attribue à un état politique les actes de son souverain; pourtant, à proprement parler, l'âme n'est pas l'homme, elle n'est pas une personne, car elle ne possède pas la nature complète de l'espèce humaine dont elle fait partie[2]. Ce qui le prouve, c'est qu'elle ne peut accomplir par elle-même tout ce que l'homme peut accomplir : elle a bien en soi tout ce qu'il faut pour comprendre, mais elle ne peut sentir qu'au moyen du corps[3].

Faut-il pousser plus loin les distinctions? Assurément on le peut, et l'on doit même, à certains égards, distinguer une âme végétative, une âme sensitive et une âme intellective; toutefois cette distinction ne repose sur aucune division locale de notre âme répondant aux diverses parties de notre corps, comme Platon le soutenait[4]. D'une manière générale, il n'y a pas dans

[1] 2 Cor. IV, 16.

[2] Ainsi l'espèce se décompose non seulement en individus (hypostases, personnes) qui possèdent tous les caractères de l'espèce, mais encore en parties de ces individus, qui ne possèdent comme telles qu'une partie des caractères de l'espèce. Il n'y a pas d'espèce *âme*, il y a une espèce *homme*, se décomposant en hommes et en parties de l'homme.

[3] *Sum. Theol.* I, 85, 4.

[4] Saint Thomas considère l'unité essentielle de l'âme comme une conséquence du principe d'Aristote que l'âme est la forme du corps, et non son moteur seulement, comme Platon l'enseignait. Il reconnait toutefois qu'Aristote n'a pas affirmé

notre âme de division essentielle, c'est-à-dire que chacune de ses parties n'a pas une essence distincte. Admettre en l'homme plusieurs âmes ou plusieurs parties d'âmes essentiellement distinctes, c'est admettre, puisque l'âme humaine est la forme de l'homme, que l'homme a plusieurs formes, et par conséquent qu'il n'est pas un. L'âme de chaque homme est donc une et identique à elle-même ; ses parties ne sont que virtuelles : sans être divisée réellement, elle est toujours divisible par un acte rationnel de celui qui l'étudie. Ce qui se retrouve d'elle chez tous les êtres animés, animaux et plantes, peut se nommer âme végétative ; ce qui ne se trouve que chez les êtres doués de sensibilité se nommera âme sensitive, enfin ce qui appartient en propre à l'homme seul constituera l'âme intellective.

Ce qui caractérise ces trois parties de l'âme, ce sont donc les opérations auxquelles elles correspondent, et leur rapport avec les opérations du corps. L'opération de l'âme intellective dépasse absolument toute opération du corps ; aucun mouvement ou aucun état de la matière ne peut y contribuer. La sensation, qui est l'acte propre de l'âme sensitive, s'accomplit bien au moyen d'un organe corporel, mais non en vertu d'une qualité matérielle de cet organe. Enfin, la digestion et les autres opérations de l'âme végétative s'accomplissent par un organe corporel et au moyen d'une qualité corporelle, la chaleur. Cependant, elle n'est pas une pure opération corporelle, car tout mouvement du corps comme corps provient d'une cause extérieure, tandis que les mouvements caractéristiques des végétaux et des corps vivants en général,

catégoriquement l'unité essentielle de l'âme intellective avec les deux parties de l'âme dont l'action réclame des organes corporels. Comp. *De An.* II, 2. 413 *b* 24, sqq. *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ· τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά, καθάπερ τινές φασιν· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα φανερόν.*

la croissance, par exemple, ont leur principe à l'intérieur[1].

Mais ces distinctions nécessaires, paraît-il, pour l'étude de l'âme, ne doivent pas nous égarer sur son unité réelle. A proprement parler, c'est la même âme qui est l'auteur de tous les actes d'intelligence, de sensibilité ou de nutrition, sans que chacun d'eux d'ailleurs épuise sa puissance. De même, une surface qui contient une figure à cinq angles, par le fait même de cette figure, et sans qu'il soit besoin d'ajouter de nouveaux traits aux anciens, contient aussi une figure à quatre angles, à trois angles, à deux angles[2].

Mais si l'âme est essentiellement une, la forme du corps humain vivant et le principe premier de son action, elle a des facultés (*potentia*) distinctes de son essence, et qui sont les principes prochains de son action. En Dieu seul il n'y a pas de facultés distinctes de l'essence; il agit par son essence même, il lui suffit d'être pour agir, et son action n'est pas plus intermittente que son existence.

D'où résulte que ses actes sont substantiels, qu'ils sont sa substance même et qu'ils sont permanents. Or, les actes de l'homme ne sont ni des substances, ni permanents : c'est un fait d'expérience que l'être animé est bien toujours vivant, mais n'accomplit pas actuellement toutes[3] les œuvres de la vie : ainsi il ne comprend pas toujours, quoiqu'il soit toujours un être intelligent[4]. Cela tient à ce que la vie dépend immé-

[1] *Sum. Theol.* I, 78, 1.

[2] *Sum. Theol.* I. 76, 3. On ne pourrait ainsi retrancher par la pensée un des angles d'une figure fermée; il faudra donc, pour comprendre la comparaison de saint Thomas, se représenter une figure ouverte.

[3] Le mot *toutes* ne se trouve pas dans le texte de saint Thomas, je l'ajoute faute de comprendre dans quel sens il admet que la vie peut exister sans aucune des œuvres de la vie.

[4] Comp. *Sum. Theol.* I, 75, 5, ad. 1.

diatement de l'âme qui est une substance [1], tandis que les œuvres de la vie dépendent immédiatement des facultés de l'âme qui ne peuvent pas être des substances.

Dirons-nous donc que les puissances de l'âme soient des accidents? Oui et non, suivant le sens qu'on donne au mot accident. Si l'on entend par là tout ce qui n'est pas la substance, il faut convenir que les puissances de l'âme sont des accidents. Mais dans un sens plus restreint, on appelle accident ce qui n'a pas pour cause les principes essentiels de l'espèce ; en ce sens là, les facultés de l'âme ne sont pas des accidents, mais des propriétés naturelles, un milieu entre la substance et les accidents. Elles ne sont pas les principes essentiels de l'espèce, qui constituent la substance de chaque individu, mais elles en dérivent, et cela de deux façons répondant aux deux espèces principales de causes. Toutes les facultés de l'âme dont les actes n'ont, pour être accomplis, aucun besoin du corps, ont pour sujet réceptif (*subjectum susceptivum*) l'âme seule : c'est elle qui veut, c'est elle qui comprend. Le sujet des facultés de l'âme qui ne peuvent s'exercer sans le corps n'est pas l'âme, c'est l'être composé de corps et d'âme, l'homme ; mais cet être n'existe en acte que par le fait de l'âme qui est sa forme, c'est l'âme qui lui donne la faculté de sentir et de se nourrir. En d'autres termes, l'âme est par son essence le principe productif, la cause active et finale de toutes ses facultés ; en outre, sans avoir rien en soi de proprement matériel, elle est le principe réceptif, le siège d'une partie de ses facultés. Mais, comme toutes ces facultés sont les propriétés mêmes de l'âme, elles émanent de son essence sans que celle-ci éprouve aucun mouvement ou aucune modification [2].

[1] Comment Thomas prouve-t-il que l'âme est une substance? Par le fait qu'elle accomplit par elle-même, sans le concours du corps, certains actes, ceux de pensée et de volonté. *Sum. Theol.* I, 75, 2.

[2] *Sum. Theol.* I, 77, 5. 6.

La liaison de l'âme et de ses facultés est si étroite que saint Thomas va jusqu'à définir l'âme un acte premier se rapportant à un acte second[1] ; d'après cette définition l'âme est à la fois un acte, c'est-à-dire une réalité achevée, terminée, complète en soi, et le principe d'actes nouveaux, c'est-à-dire quelque chose d'inachevé, de virtuel. Saint Thomas s'empresse d'ajouter que ces deux caractères de l'âme ne sont pas identiques, que si elle est une puissance d'agir, c'est en tant que simple virtualité qu'elle est cela, et non par son essence, c'est-à-dire en tant qu'elle est déjà un acte[2]. Ce qui accentue la différence entre l'essence de l'âme et son pouvoir, c'est que, tandis que l'essence de l'âme est une, son pouvoir est multiple ; elle n'a pas une seule puissance ou faculté, mais plusieurs. Cette pluralité des puissances de l'âme tient à l'imperfection naturelle de l'homme et en même temps à la grandeur de ses destinées. Des êtres inférieurs à lui atteignent le but pour lequel ils sont créés par un petit nombre d'opérations, mais ce but n'est qu'un bien particulier et restreint ; les anges, êtres supérieurs à l'homme, atteignent le bonheur, ce bien suprême et universel, par un petit nombre d'opérations. Dieu lui-même n'a pas besoin d'autre opération, et par conséquent d'autre faculté que son essence même pour posséder le bonheur ; mais Dieu est infiniment supérieur à l'homme. L'homme est la plus infime des créatures qui peuvent atteindre le bonheur ; et il ne le peut qu'au moyen d'opérations nombreuses et diverses, dont chaque espèce particulière réclame une faculté spéciale[3].

Les facultés humaines se distinguent, en effet, les unes des autres d'après les actions d'espèces diverses dont elles sont les

[1] Actus primus ordinatus ad actum secundum.

[2] *Sum. Theol.* I, 77, 1.

[3] *Sum. Theol.* I, 77, 2.

principes, et qu'elles contiennent virtuellement en elles-mêmes. Mais qu'est-ce qui constitue les diverses espèces des actions? ce sont leurs objets divers, parce que l'objet d'un acte est en même temps son terme et sa fin dernière, souvent même il est aussi son principe moteur, sa seule cause efficiente. Or, c'est de son principe et de sa fin qu'une action reçoit son caractère spécifique. Comment définira-t-on le réchauffement? on dira qu'il est un mouvement partant du froid pour aboutir au chaud ; de même, ce qui constitue le refroidissement, c'est le chaud, son point de départ, et le froid, son point d'arrivée. Pourtant, tous les caractères de l'objet ne pourront pas indistinctement servir à établir une division des facultés de l'âme ; on ne pourra employer à cette fin que les caractères de l'objet, comme objet auquel notre âme se rapporte. Voilà pourquoi, bien que les facultés se distinguent les unes des autres par leur objet, la même chose concrète peut être l'objet de deux facultés différentes, l'appétit et la connaissance, par exemple; ce n'est pas au même point de vue, par la même partie de son être, que cette chose est leur objet commun. Ces facultés ont en réalité des objets différents, mais qui se trouvent unis dans la même chose[1].

Ce principe de classification de nos facultés s'étend aux subdivisions de chacune d'elles. Ainsi la faculté de sentir se rapporte proprement non aux choses mêmes, mais à leur *qualité possible.* Toutes les espèces diverses des choses senties ne constituent donc pas autant d'espèces diverses de la sensibilité ; il ne faut pas des facultés diverses pour sentir ce qui est grand et ce qui est petit, un grammairien et un musicien; ce sont les espèces de la *qualité possible* : la couleur, le son, etc., qui constituent et réclament pour ainsi dire des espèces diverses de la sensibilité : la vue, l'ouïe, etc. De là vient que la

[1] *Sum. Theol.* I, 80, 1, ad 2.

même faculté peut se rapporter à des choses en soi contraires l'une à l'autre, pourvu qu'elles rentrent dans la même espèce d'objets avec lesquels notre âme entre en rapports : ainsi la vue perçoit le blanc et le noir qui sont opposés l'un à l'autre, mais qui, tous deux, rentrent dans la catégorie de la couleur, objet essentiel de la vue.

Sur ces bases, saint Thomas prétend établir que notre âme possède cinq facultés, qu'il nomme aussi des *genera potentiarum* pour pouvoir les subdiviser encore. Ces cinq facultés sont les mêmes qu'Aristote énumère au IIIe livre du *De Anima* chap. III[1] : les facultés de végétation, de sensation, d'appétition, de mouvement dans l'espace et d'intelligence ; mais il n'est pas facile de voir comment cette division dérive des principes qui devraient d'après saint Thomas lui-même être à la base de toute classification de ce genre, ou plutôt on voit clairement que la déduction a été troublée par un texte d'Aristote qui n'était pas assez rigoureux pour faire autorité dans la matière[2].

Voici les considérations que saint Thomas fait valoir fort en abrégé pour les cinq facultés qu'il admet. L'être avec lequel notre âme est appelée à entrer en rapport, c'est l'être universel, et le rapport dans lequel elle est appelée à entrer est toujours une union ou une conjonction. Mais il y a trois espèces d'union entre notre âme et un autre être. Notre âme peut d'abord s'unir à un être corporel, comme la forme s'unit au substratum

[1] δυνάμεις δ' εἴπομεν θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. (414 *a* 31, 32.)

[2] Ce qui le prouve, c'est qu'Aristote ne reste pas fidèle à cette division. Un peu plus haut (II, 2. 413 *b* 10 sqq.) il n'a compté que quatre facultés, ne distinguant pas entre l'appétit et la faculté du mouvement dans l'espace. Il fait de même ailleurs, III, 10. 433 *b* 2, 3 ; mais là il distingue en revanche la faculté de penser (théoriquement) et celle de délibérer : θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν, βουλευτικόν, ἔτι ὀρεκτικόν.

dont elle est la forme, c'est ainsi que l'âme de chaque homme s'unit à son corps. En second lieu l'âme peut s'unir aux objets qui lui sont extérieurs en revêtant leur ressemblance. Enfin elle peut s'unir à eux en tendant vers eux et se portant vers eux [1]. Il devrait en résulter que l'âme a trois grandes facultés : faculté végétative, faculté appréhensive ou de connaissance, faculté appétitive. C'est là le fond de la doctrine d'Aristote, et il s'exprime plusieurs fois dans ce sens, quoiqu'il passe plus souvent sous silence l'âme végétative dans ses traités psychologiques où il s'occupe de l'âme des animaux et de l'homme [2]. Tel est aussi sans doute le sens profond de la doctrine de saint Thomas, mais pour suivre Aristote dans son énumération la plus complète, il subdivise immédiatement la faculté appréhensive d'après le plus ou moins d'étendue de son objet. La faculté de connaître l'être universel, tout être, est la faculté intellective, elle est du ressort de l'âme intellective; la faculté de connaître les seuls corps sensibles est la faculté sensitive, qui appartient à l'âme sensitive. L'appétit est l'objet d'une division semblable, sur laquelle nous aurons à revenir ; mais à côté de l'appétit, et comme formant le cinquième genre des puissances de l'âme, saint Thomas, fidèle au texte qu'il commente, mentionne une faculté de locomotion dont nous devons dire quelques mots. Elle n'est pas identique à l'appétit, car l'appétit se trouve chez tous les animaux, même chez les animaux imparfaits et immobiles comme les coquilles, et la faculté locomotrice au contraire n'existe que chez les animaux supérieurs et parfaits ; elle réside dans leurs membres pour les rendre capables d'obéir à l'appétit ; mais elle n'a aucune indépendance vis-à-

[1] *Quæst. disp. de ver.* 22, 10.

[2] *De An.* I, 2, 403 *b* 25-27. III, 3. 427 *a* 16-19. III, 9. 432 *a* 15-17. *De Mot. An.* 6. 700 *b* 16 sqq.

vis de l'appétit qui demeure le principe vrai du mouvement[1]. Aussi cette faculté locomotrice ne joue-t-elle aucun rôle dans les théories thomistes sur les causes et les lois du mouvement animal.

Ajoutons qu'on peut établir deux ordres différents et même opposés entre les facultés de l'âme. Elles sont d'autant plus parfaites qu'elles ont un objet plus étendu, plus universel; et les plus parfaites sont naturellement antérieures aux moins parfaites, c'est-à-dire qu'elles leur sont supérieures et leur commandent. C'est ainsi que la faculté intellective est au-dessus de la faculté sensitive, laquelle est encore au-dessus de la faculté nutritive. Au point de vue chronologique l'ordre est inverse : les facultés nutritives apparaissent avant les facultés sensitives qui leur donnent une forme plus élevée, et celles-ci à leur tour préexistent aux facultés intellectives, dont elles constituent comme la matière ou le substratum[2].

[1] *Sum. Theol.* I, 78, 1.
[2] *Sum. Theol.* I, 77, 4.

CHAPITRE II

De l'appétit.

Art. Ier *L'appétit en général.*

L'appétit est donc la faculté de l'âme par laquelle elle tend et se porte vers une chose extérieure qui se nomme son but ou sa fin. A proprement parler l'appétit n'est pas spécial à l'âme; les êtres inanimés ont, eux aussi, un appétit inconscient, dit *appétit naturel* : ils tendent naturellement à ce qui convient à leur nature; le feu tend à monter parce que le lieu supérieur convient à sa nature, et la pierre à descendre parce qu'elle est faite pour occuper le lieu inférieur. Ainsi chaque chose dans la nature tend à une certaine fin qui est par là même un bien, puisque le bien est ce que tout désire ; et elle y tend non en vertu d'un choix ou d'un désir conscient, mais par l'action directrice d'une intelligence supérieure, comme la flèche tend au but, non par elle-même, mais à cause de l'archer qui l'y a lancée[1].

Cet appétit naturel n'est point étranger à l'âme; chacune de ses facultés étant déjà une forme et une nature a son appétit

[1] *Cont. Gent.* II, 47. III, 24. *Quæst. disp. de malo* 6, 1. *De ver.* 22, 1.

naturel pour les choses qui lui conviennent. L'intelligence désire comprendre, et par conséquent recherche les objets intelligibles, mais seulement comme intelligibles ; la vue tend de même naturellement vers l'objet visible, mais comme tel, et pour exercer sur lui son acte propre, la vision ; or l'objet visible comme tel n'est jamais la chose concrète elle-même, mais seulement son espèce sensible.

L'appétit animal se porte au contraire sur l'objet naturel, sur la chose existant réellement. Il ne la recherche pas seulement pour la sentir, mais pour d'autres usages encore, non parce qu'elle convient à une faculté, mais parce qu'elle convient à l'animal lui-même[1]. La forme intelligible ou la forme sensible des êtres n'est pas l'objet dernier de l'appétit animal, mais seulement l'intermédiaire par lequel l'appétit animal peut entrer en relation avec son objet, et qui détermine son action.

Chaque être en effet n'a d'appétit et de mouvement qu'en vertu de sa forme ; non seulement sans forme il n'aurait pas de tendance, pas d'appétit, mais l'espèce de son appétit dépend de celle de sa forme ou de ses formes. L'être naturel, dépourvu de connaissance, n'a qu'une forme unique à laquelle il est indissolublement lié, et par conséquent un seul et unique mouvement naturel, qui se poursuit aussi longtemps que le sujet existe, à moins qu'il ne survienne quelque obstacle extérieur. Les êtres doués de connaissance ont eux aussi une forme propre, cause de leur existence et de leur mode d'existence particulier ; de cette forme résulte l'appétit naturel dont nous venons de parler. Mais en même temps, le sujet admet en soi d'autres formes qui sont les espèces sensibles ou intelligibles des choses qu'il perçoit. Grâce à elles l'âme humaine recevant toutes les empreintes, devient pour ainsi dire

[1] *Sum. Theol.* I, 78, 1, ad 3 ; 80, 1 ad 3.

toutes choses[1]; grâce à elles, l'animal est doué d'un appétit supérieur au simple appétit naturel ; il peut tendre et tend effectivement vers les choses qu'il perçoit par les sens ou l'intelligence[2]. L'homme ne désire pourtant pas toutes les choses qu'il perçoit par un acte de connaissance ; il en est au contraire qu'il fuit. L'appétit, en effet, se divise en deux formes capitales : le désir et l'aversion. Ce n'est donc pas tout ce que l'homme perçoit qu'il poursuit, c'est seulement ce qu'il perçoit comme bon ; le reste est bien encore objet d'appétit, mais d'un appétit négatif, d'une répugnance. Tout être a l'appétit positif du bien, puisque le bien est la chose même qu'il désire ; l'être privé de connaissance recherche le bien sans le connaître ; l'être doué de connaissance le recherche en connaissance de cause, il recherche par son appétit ce qu'il perçoit comme bon en vertu de ses facultés d'appréhension[3] ; la possibilité d'une contradiction entre l'appétit du bien et l'appréhension du bien est absolument exclue.

De cette étroite union entre les facultés d'appétition et d'appréhension résulte la division des premières en appétit rationnel, ou volonté, et en appétit sensitif, ou sensualité. L'homme se porte par l'appétit du côté des choses qu'il a perçues comme bonnes, l'objet de son appétit est donc nécessairement l'objet de sa connaissance ; or le connaissable se divise en deux espèces : l'être sensible et l'être intelligible. De cette division de l'objet de nos connaissances résultent la division de notre faculté de connaître et celle aussi de notre

[1] *De An.* III, 8, 431 *b* 21 : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.

[2] *Sum. Theol.* I, 80, 1.

[3] Et si le bien est ce que tout désire, l'être intelligent recherche, désire ce qu'il reconnaît comme l'objet de son désir ; le cercle est évident, à moins qu'on ne dise que notre perception du bien ne détermine pas réellement le mouvement de notre appétit, mais lui donne seulement conscience de lui-même.

appétit : la volonté est l'appétit de l'objet intelligible, la sensualité est l'appétit de l'objet sensible [1].

Art. II. *De la sensualité.*

Nous avons défini la sensualité l'appétit pour l'objet sensible. Quel est cet objet sensible? c'est tout d'abord l'objet individuel, concret, considéré comme tel et non désigné par les caractères généraux qu'il peut revêtir. Par le fait même qu'il a un corps, cet objet a des rapports avec notre corps, peut entrer avec lui dans des relations qui nous seront avantageuses ou nuisibles. Il faut donc faire ici la même distinction que nous avons faite au sujet de l'appétit en général : la sensualité comme tout appétit ne se rapporte positivement qu'au bien, et au mal négativement.

Le bien sensible, à proprement parler, est tout simplement ce qui convient à notre corps, comme le mal sensible est ce qui nuit à notre corps; mais, dans un sens un peu étendu, le bien sensible est encore ce qui procure les choses qui conviennent à notre corps, le mal sensible ce qui procure les choses nuisibles à notre corps. De là deux facultés diverses dans la sensualité : la concupiscence, qui recherche les objets convenables à notre corps ou les objets délectables, et fuit la douleur ; la colère, qui combat pour se procurer les objets agréables ou pour échapper aux objets douloureux. La colère se fait ainsi le champion de la concupiscence [2] ; tous nos mouvements de colère viennent de mouvements de concupiscence, et tous les actes de la colère viennent favoriser ceux de la concupis-

[1] *Sum. Theol.* I, 80, 2.

[2] Irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, ce que M. Drioux traduit faussement : l'appétit irascible est la faculté qui attaque, et l'appétit concupiscible la faculté qui défend.

cence. L'objet propre de la colère n'est pas le délectable et le douloureux, mais l'ardu et l'aisé ; elle s'enflamme également pour tout ce qui est ardu, s'apaise pour tout ce qui est aisé. L'ardu et l'aisé n'ayant après tout qu'un rapport indirect avec l'objet de la concupiscence, ne peuvent être recherchés qu'en vertu d'un calcul élémentaire, en sorte que l'appétit irascible forme une sorte d'intermédiaire entre l'appétit rationnel et l'appétit sensuel pur [1]. Il ressort de là que ce ne sont pas les sens seulement qui déterminent le bien sensible. Ce résultat assurément n'a rien de bien étonnant, on peut même voir aisément qu'il est inévitable, et Aristote l'avait déjà indiqué. Il ne se contente pas, en effet, de transformer nos cinq sens extérieurs en des facultés de jugement élémentaire, il transforme la souffrance et la jouissance en une sorte de jugement porté par le sens commun, et prononçant sur la convenance ou la disconvenance de l'objet qui cause l'une ou l'autre. Mais cet expédient, quelle que soit sa valeur, ne suffit pas. En effet, l'objet de l'appétit sensuel n'est pas toujours, ni même le plus souvent, l'être qui produit une douleur ou une jouissance actuelles, mais celui qui les produira, et qui peut être actuellement hors de la portée de tous nos sens. Le mouvement de l'appétit sensuel est guidé en ce cas par la représentation d'un objet absent, phénomène qui suppose, même chez l'animal sans raison, la présence d'une faculté particulière, au moyen de laquelle il retient et conserve les images ou espèces sensibles qu'a reçues d'abord le sens commun ; cette faculté qu'Aristote nous a déjà fait connaître est l'imagination ou fantaisie [2].

[1] *Sum. Theol.* I, 81, 2. *Quæst. disp. de ver.* 25, 2.

[2] Saint Thomas n'admet pas comme Avicenne qu'il y ait lieu de distinguer chez les animaux l'imagination qui conserve les formes sensibles, et la fantaisie qui divise ces formes et les recompose à son gré, sans être liée par la réalité. Il refuse à l'animal cette dernière faculté.

Saint Thomas va plus loin : l'animal, nous l'avons vu, ne recherche pas seulement le délectable, mais aussi ce qui peut procurer le délectable, il ne fuit pas seulement la douleur, mais ce qui peut la procurer. Il fuit même tel objet qui n'est pas douloureux, ou du moins qu'il n'a pas expérimenté comme tel, mais qui serait nuisible à sa nature; ainsi la brebis fuit le loup, non à cause de la laideur de sa forme ou de sa couleur, ni même à cause de la douleur qu'ont pu lui causer ses morsures[1], mais parce que le loup est l'ennemi de la nature de la brebis. D'autre part, l'appétit sensuel peut se porter et se porte souvent à des objets qui, à proprement parler, ne délectent pas les sens, mais qui sont utiles à la conservation de l'individu ou de l'espèce. C'est ce qu'on peut observer chez l'oiseau, quand il cherche de la paille pour faire son nid. L'animal peut donc percevoir l'utilité ou la nuisance de certaines choses, quoique ces propriétés (intentiones) ne tombent sous aucun des cinq sens extérieurs; il ne le peut qu'en vertu d'une faculté de jugement élémentaire, *vis æstimativa* [2]. Enfin l'animal conserve ces propriétés perçues par la faculté estimative au moyen de la mémoire, qui en est comme le trésor.

Quant au mécanisme intérieur de cette faculté, à la manière dont s'établit ce jugement du sens intérieur, saint Thomas est fort peu explicite ; il se contente de dire que cette connaissance est fournie à l'animal par un instinct naturel et non

[1] Cette adjonction n'est pas dans saint Thomas, mais elle me semble nécessaire pour rendre sa pensée. Une brebis qui aurait été mordue une fois, si elle a échappé au loup, n'a besoin pour le fuir à l'avenir que d'un acte d'imagination conservant l'impression de la douleur qu'elle a ressentie. Ce qu'il y a d'étonnant, ce qui force à admettre dans la brebis une autre faculté que le sens commun et l'imagination, c'est qu'elle fuie le loup la première fois qu'elle le voit. Reste à savoir si les choses se passent réellement ainsi ; en tout cas c'est ainsi que saint Thomas les concevait.

[2] Cette *vis æstimativa* répond à la δεινότης qu'Aristote attribuait aux animaux ou du moins à quelques-uns d'entre eux.

par une « comparaison des propriétés individuelles [1]. » Ce jugement ne repose donc jamais sur la ressemblance entre deux êtres, il est absolument immédiat et se renouvelle dans chaque cas particulier, sans que l'expérience y contribue en rien. L'appétit sensuel ne se porte pas en première ligne sur telle et telle qualité d'une chose, et sur la chose même en second lieu, à cause du caractère de convenance qu'elle présente; saint Thomas enseigne que son objet est la chose appétible elle-même, *hoc delectabile, hoc utile*, quel que soit d'ailleurs le genre d'utilité ou de plaisir qu'elle peut procurer. Par là l'appétit sensuel tient le milieu entre l'appétit naturel, qui se porte toujours à un seul et même bien identique à lui-même, et l'appétit rationnel dont l'objet premier, essentiel, est toujours la qualité abstraite de la chose [2].

Art. III. *De la volonté.*

Comme appétit, la volonté ne saurait avoir que le bien pour objet positif, elle ne se rapporte au mal que par un acte négatif, que saint Thomas propose d'appeler *noluntas ;* mais la volonté positive et cette volonté négative sont des actes d'une même faculté par laquelle l'homme recherche le bien et fuit le mal. A cet égard, la volonté se rapproche de la sensualité; ce qui les distingue, c'est leur siège psychologique. La volonté est une faculté rationnelle; elle réside dans la raison. Son acte ne résulte pas de la forme naturelle du sujet comme l'acte de l'appétit naturel, ni d'une forme sensible comme l'acte de la sensualité, mais de la forme que le sujet a saisie et comme revêtue dans l'acte de la connaissance rationnelle. C'est donc la

[1] *Sum. Theol.* Iª, 78, 4. *Cont. Gent.* II, 47, 3. *Quaest. disp. de anima* 13.
[2] *Quaest. disp. de Ver.* 25, 1.

raison qui présente à la volonté son but; la raison détermine la volonté par le fait qu'elle contient sa cause finale [1].

Comme l'objet propre de la connaissance rationnelle n'est pas l'être individuel, mais l'espèce ou le caractère général, l'objet premier de la volonté n'est pas telle ou telle chose concrète, mais le bien lui-même dans toute son étendue, et puis chaque chose particulière à laquelle nous reconnaissons l'attribut de la bonté. D'une manière générale, on ne veut un objet qu'à cause d'un caractère universel de cet objet. Voilà comment on s'explique le fait que la volonté de l'homme peut se porter sur des biens immatériels, tels que la science, la vertu, etc., ou sur toute une catégorie d'individus : ainsi les voleurs sont un objet de haine [2].

Enfin l'étroite connexion établie entre la raison et la volonté implique une relation entre les divers objets de notre volonté, analogue à celle qui existe entre nos diverses connaissances. Nos connaissances dépendent les unes des autres, elles se divisent en conséquences et en principes; il en est à peu près de même de nos actes de volonté: les uns sont la cause et le principe des autres. Ce qui répond au principe dans l'ordre de la connaissance, c'est, dans l'ordre de l'action, le but; le moyen en est la conséquence : parce que nous voulons le but, nous voulons les moyens. La volonté se meut elle-même en passant de la volition de la fin à celle des moyens, comme l'intellect en passant de la connaissance des principes à celle des conclusions. Etant en acte relativement à sa fin, la volonté n'est encore qu'en puissance relativement aux moyens [3]. En effet, on peut vouloir la fin sans les moyens, avant de s'être rendu compte des moyens à employer pour atteindre la fin, c'est là

[1] *Sum. Theol.*, I^a, 82, 1. 4. *Cont. Gent.*, I, 72, 1-6.
[2] *Sum. Theol.*, I^a, 80, 2 ad 2.
[3] *Sum. Theol.* I^a II^{ae}, 9, 3. *Quaest. disp. de malo.* 6.

l'acte simple de la volonté, et quand il porte sur un bien déjà acquis, cet acte prend le nom de complaisance ou fruition ; mais on peut aussi vouloir la fin comme le terme de certains moyens, sachant qu'on ne l'atteindra que par ces moyens et acceptant cette condition ; ainsi quand on veut se guérir par des remèdes. Saint Thomas appelle *intention* cette sorte de volition ; l'intention résulte non seulement d'un jugement comme tout acte de volonté, mais d'un raisonnement proprement dit. L'acte de volonté qui se rapporte aux moyens comme moyens, c'est-à-dire aux moyens à cause d'un certain but qu'on pense atteindre par eux, se nomme *élection*. Par définition, ces deux actes diffèrent, puisque l'objet de l'un est le but dernier, l'objet de l'autre le moyen ; mais dans la réalité, ils forment un seul acte d'un même sujet qui veut à la fois le but et les moyens [1].

[1] *Sum. Theol.* I^a II^æ, 12, 1. 3. 4. *Quaest. disp. de Ver.* 22, 13-15.

CHAPITRE III

De la raison pratique.

L'objet de la volonté étant toujours la chose reconnue bonne, nous ne pouvons étudier la volonté sans étudier la faculté de connaissance qui la détermine, c'est-à-dire la raison. On a établi, dit saint Thomas, dans la raison un grand nombre de distinctions qui peuvent être utiles pour l'étude de ses actes, mais qui n'impliquent aucune division essentielle. Ainsi saint Augustin[1] distingue entre une raison supérieure et une raison inférieure, la première ayant pour objet les choses éternelles, la seconde les choses temporelles. Aristote ne connaît pas cette division, en revanche il parle d'une âme scientifique, qui connaît des choses nécessaires et d'une âme ratiocinative, qui connaît des choses contigentes. Mais nous passons continuellement par un même acte de raisonnement de la connaissance des choses temporelles à la science des choses éternelles, de la science du nécessaire à la connaissance du contingent; ce même acte ne peut être le produit de deux facultés ou de

[1] *De Trin.* XII, 7.

deux parties de l'âme, seulement notre âme qui peut saisir par une seule et même faculté ces objets de divers ordres est susceptible d'habitudes diverses répondant à cette diversité de ses objets[1].

L'intellect spéculatif et l'intellect pratique distingués aussi par Aristote ne diffèrent l'un de l'autre que par le but de leur opération. L'objet de tous deux est le vrai; l'intellect pratique dont l'opération consiste à déterminer ce qui est bon, a par ce fait même une vérité pour objet, à cet égard il ne diffère nullement de l'intellect spéculatif qui peut, lui aussi, se proposer la recherche de ce qui est bien, comme celle de toute autre vérité. La différence entre l'intellect pratique et l'intellect spéculatif ne se rapporte donc pas à leur objet, comme objet d'intelligence, mais à un accident de cet objet, son rapport avec l'action. L'acte de la raison pratique consiste dans la détermination du bien en relation avec une œuvre à accomplir, ou encore dans la détermination de ce qui est bien, et dans l'ordre donné à la volonté en harmonie avec cette détermination. L'intellect pratique dirige l'homme dans son mouvement, mais il ne peut causer le mouvement que par l'intermédiaire de la volonté[2]. C'est là le rapport constant de la raison avec la volonté, et en général des facultés d'appréhension avec celles d'appétit : les premières dirigent le mouvement en lui proposant un but ou cause finale[3]; les secondes font naître le mouvement lui-même, dont elles sont la cause efficiente.

Cela est vrai des mouvements matériels et extérieurs, cela est vrai aussi des mouvements spirituels et intérieurs. Aucune de nos facultés ne peut s'exercer sans y être comme poussée par l'appétit, car cet exercice même se fait en vue d'un but qui

[1] *Sum. Theol.* I^{a}, 79, 9.
[2] *Sum. Theol.* I^{a} 79, 11. I^{a} II^{æ}, 17, 5.
[3] *Sum. Theol.* I^{a} II^{æ}, 9, 1. *Quæst disp. de malo* 6, 1.

est, comme tel, l'objet d'un appétit. L'appétit a pour objet le bien en général, il met donc en mouvement toutes les autres facultés dont l'objet est un bien particulier, comme le ciel, dont l'action a pour but la conservation de tous les corps, met en mouvement l'ensemble des moteurs terrestres dont chacun ne tend qu'à sa propre conservation ; ou encore comme le roi, dont l'action a pour but le bien commun de l'Etat, a sous ses ordres un grand nombre d'officiers, dont chacun a pour tâche de travailler au bien d'une partie de la communauté politique. La vérité, qui est l'objet de l'intellect soit spéculatif, soit pratique, est son bien en même temps, et, comme telle, ne peut être atteinte sans un acte de volonté.

Certainement, nous ne faisons pas la vérité à notre gré, mais nous ne la cherchons, et, une fois trouvée, nous ne nous y arrêtons, nous ne lui donnons notre assentiment que par un acte de volonté ; et l'on peut dire, à ce point de vue, que nous ne comprenons que parce que nous voulons comprendre. Mais pour vouloir comprendre, il faut avoir compris déjà, il faut savoir ce que c'est que de comprendre, car on ne veut qu'un objet déjà saisi par l'intelligence[1]. Il semble donc qu'on devra toujours remonter d'un acte de volonté à un acte d'intelligence qui le précède, et d'un acte d'intelligence à un acte de volonté qui le précède à son tour. Quel sera le premier terme de cette série d'actions réciproques ? car il faut un terme premier, les causes secondes n'étant jamais des causes que par l'action d'une cause première. Ce terme premier doit être en nous l'intelligence : pour s'en assurer, il suffit d'observer qu'il existe des vérités auxquelles nous ne pouvons refuser notre assentiment, ce sont les vérités évidentes par elles-mêmes ; ce qui nous pousse à les admettre n'est pas un acte de volonté, c'est le prin-

[1] *Quaest disp. de ver.* 22, 12. *Sum. Theol.* Iª IIæ. 17, 6-8.

cipe intellectif par excellence, l'auteur de toutes les intelligences, Dieu[1].

Parmi ces vérités qui s'imposent à la raison d'une manière nécessaire, il en est qui sont de l'ordre pratique, c'est-à-dire qui peuvent être employées à déterminer l'action de la volonté. L'habitude, ou la disposition naturelle de notre esprit, qui nous fait admettre immédiatement et avec une certitude parfaite ces premiers principes pratiques, se nomme la *syndérèse*[2]. C'est par syndérèse que tous les hommes, quels qu'ils soient, et même les plus dégradés moralement parlant, savent qu'il faut faire le bien et s'abstenir du mal. Cette proposition est la première et la plus essentielle de celles dont nous avons par syndérèse la connaissance habituelle ; à cet égard elle correspond, d'après saint Thomas, au principe de contradiction qui occupe la même place dans la raison spéculative ; elle en est comme

[1] *Sum Theol.* I[a], 82, 4. ad. 3.

[2] Ce mot dérive du grec *συντήρησις* employé par Jérôme (in Ez. c. I.) dans le sens de conscience morale, mais non infaillible ni inamissible. Cet auteur recommande une interprétation de la vision des quatre animaux (Ez. I, 10), d'après laquelle l'homme ou la face d'homme représenterait l'âme raisonnable ; le lion, l'âme irascible ; le taureau, l'âme de la convoitise. Puis il ajoute : Quartamque ponunt quæ super hæc et extra hæc tria est ; quand Græci vocant *συντήρησιν*, quæ scintilla conscientiæ in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur ; et qua, victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Quam proprie aquilæ deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem ; quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. (Rom. VIII, 26.) Nemo enim scit ea quæ hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est. (1 Cor. II, 11.) Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens (1 Thess. V, 23) cum anima et corpore servari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, juxta illud quod in Proverbiis scriptum est : Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit (Prov. XVIII, 3) cernimus præcipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis, et merentur audire : Facies meretricis facta est tibi : noluisti erubere. (Jer. III, 3,) Le terme synderesis avait été repris déjà avant saint Thomas par Alexandre de Halès, Albert le Grand et Bonaventure (voy. les passages à l'appui dans *Gass*, ouvr. cité, pag. 387.)

la traduction pratique. Cependant, la syndérèse contient encore d'autres propositions analogues, celle-ci par exemple : il faut obéir aux commandements de Dieu. Ces *principes premiers du droit naturel* sont la source de toute autre vérité de l'ordre pratique et leur infaillibilité donne seule quelque certitude à nos déductions de cet ordre. Toutefois, il est évident que la syndérèse ne prononçant que des jugements très généraux ne suffit pas pour déterminer notre conduite. L'homme qui sait qu'il doit fuir le mal et obéir aux commandements de Dieu, a besoin encore pour ne pas pécher de savoir ce qu'est le mal et en quoi consiste le commandement de Dieu ; et cette dernière connaissance est loin d'être aussi universelle, aussi infaillible que la première[1].

Pour arriver à cette connaissance particulière du bien, la raison se sert de nombreuses propositions générales, qui lui sont fournies, non seulement par la syndérèse, mais encore par les sciences les plus diverses, acquises par l'expérience naturelle ou reposant sur une révélation divine. Outre ces propositions générales, elle est encore en possession d'une foule de connaissances particulières fournies immédiatement par les sens, telles que : ceci, ce que je vois là, est du pain, du fer ou autre chose. Ces connaissances particulières permettent de faire l'application des jugements généraux à un acte particulier, et l'acte même de cette application se nomme la conscience[2].

La conscience, pour saint Thomas, est l'acte spirituel par lequel nous cherchons à répondre à l'une de ces deux questions : tel acte a-t-il eu lieu[3] ? tel acte est-il juste ? cette der-

[1] *Sum. Theol.* I[a] 82, 4.

[2] On remarquera que la conscience pour saint Thomas n'est ni une faculté, ni une habitude, mais un acte, partant quelque chose de facultatif et d'éminemment passager.

[3] La réponse à cette question est du ressort de ce que nous nommons la conscience psychologique en opposition avec la conscience morale ; on ne voit pas les rapports qu'elle soutient avec la syndérèse et la raison pratique.

nière question pouvant se rapporter à un acte passé ou à un acte futur. La réponse peut fort bien être erronée, car les jugements de la raison supérieure, dont elle dépend en partie, n'ont rien d'infaillible. L'hérétique qui croit que la loi de Dieu défend le serment ne saurait avoir un jugement sain sur certains actes déjà faits ou à faire. On peut en dire autant des jugements de la raison inférieure, qui déterminent au point de vue civil quelles sont les catégories d'actes justes ou injustes, honnêtes ou déshonnêtes. Ces jugements n'étant nullement à l'abri de toutes causes d'erreur ne laissent pas de fausser souvent le verdict de la conscience [1]. Mais erroné ou non, ce verdict nous lie quand il porte sur un acte à accomplir, parce qu'il est une révélation, — exacte ou inexacte, n'importe [2], — du précepte divin, qui n'est obligatoire qu'une fois connu. Il ne faut pas comprendre cette obligation de la conscience dans le sens d'une contrainte imposée à notre volonté, car notre volonté n'en reçoit point : la conscience ne nous induit (instigat) à bien faire qu'en nous présentant des motifs dont la nécessité est conditionnée par la supposition d'une fin : si tu ne fais pas cela, dit-elle, tu perdras ta récompense, tu n'éviteras pas le mal, etc.; la volonté peut toujours repousser avec le but les moyens qui y conduiraient [3]. Si donc la

[1] Toutefois, dit saint Thomas (*Quaest. disp. de ver.* 17, 2), la conscience ne peut errer quand l'acte particulier auquel on veut appliquer son jugement se trouve formulé dans les termes mêmes des principes de la syndérèse, en y ajoutant seulement la mention que le cas est particulier. Par exemple, sur ces questions : dois-je aimer Dieu ? dois-je faire le mal ? la conscience ne saurait errer, parce que la syndérèse prononce d'une manière générale qu'il faut aimer Dieu et fuir le mal. Observons là-dessus que la réponse à la question : dois-je faire le mal ? ne saurait en aucun cas épuiser le verdict de la conscience, si celui-ci doit contenir un jugement motivé sur la valeur d'un acte particulier.

[2] La conscience est-elle dans l'erreur, on ne fait pas le bien en lui obéissant, mais on fait toujours le mal en lui désobéissant. *Quaest. disp. de ver.*, 17, 4. *Sum. Theol.* I^a II^{ae}, 19, 5.

[3] *Sum. Theol.*, I^a, 79, 13. I^a II^{ae}, 19, 5. *Quaest. disp. de ver.* 17, 1-3.

raison pratique a pour caractère de déterminer effectivement notre volonté, il faut qu'elle ait un autre point de départ que les jugements généraux et infaillibles de la syndérèse.

Son principe propre, son point de départ véritable n'est aucune des connaissances que nous venons d'énumérer, c'est le but qu'on se propose, et qui loin d'être une détermination de la raison pratique, en est la présupposition nécessaire. Tout agent, intelligent ou non, agit en vue d'un but qui est avec sa nature dans un rapport de convenance ; la raison pratique, en définitive, ne fait que nous en donner la conscience. Ses déductions ont donc pour point de départ un acte de la volonté se rapportant au but, et elle ne délibère pas sur ce but, mais sur les moyens de l'atteindre, lorsque ces moyens ne sont pas déterminés déjà par une règle précise d'un art qui n'a rien de conjectural[1].

Il est vrai que la plupart des buts que nous poursuivons n'ont eux-mêmes rien de définitif, ne sont que des moyens en vue d'un but plus élevé et comme tels sont soumis à la délibération ; mais le bonheur est le but suprême de notre vie et de tous nos actes, le bien qui comprend en soi tous les autres biens qu'on peut imaginer, l'objet naturel de notre volonté (car la volonté, elle aussi, est une nature ordonnée en vue d'un certain but), en un mot, le bien proprement humain[2].

De même que le premier acte de la faculté appréhensive n'a pas notre volonté pour cause efficiente, l'acte premier de notre volonté ne reçoit pas son but de notre raison[3] : il y a un but auquel tendent tous les êtres, non seulement les êtres intelli-

[1] *Sum. Theol.* Ia IIæ 14, 1. 2. 4. 6. *Cont. Gent.* III, 2, 1. 5. 3, 1. 6. 16, 2. 4 : les êtres qui connaissent leur fin et ceux qui l'ignorent *eodem modo ordinantur in finem.*

[2] *Sum. Theol.* Ia, 82, 1. Ia IIæ, 1, 4. 6. 13, 3. *Cont. Gent.* III, 2, 2, 3. *Quaest. disp. de ver.* 22, 5.

[3] *Sum. Theol.* Ia IIæ, 9, 4. 17, 5 ad 3.

gents, mais aussi ceux qui n'ont que les connaissances sensibles, et même ceux qui sont dépourvus de toute faculté de connaissance. Comme tous ont un appétit, tous ont un même but auquel ils tendent par cet appétit : Dieu, l'être souverainement aimable en soi, qui ne saurait être haï ou fui par aucun autre être [1] ; ou, ce qui revient au même, la participation avec Dieu. Seulement, le degré et le mode de cette participation ne sont pas les mêmes chez tous les êtres [2]. Chez l'homme, l'union à Dieu est plus intime que chez aucune autre créature terrestre, et le mode de cette union est déterminé par le fait qu'il est un être raisonnable : si tous les êtres créés tendent à Dieu d'une façon ou d'une autre, l'homme tend explicitement à son Créateur. C'est par la raison qu'il s'unit à Dieu ; comprendre Dieu est sa fin suprême [3], et le vrai bonheur consiste dans cet exercice de la plus haute partie de nous-mêmes portant sans entraves sur son objet par excellence [4].

Mais si tous les hommes tendent au bonheur, parce que le bonheur est le bien suprême qui seul peut satisfaire la volonté [5], tous ne désirent pas au-dessus de tout la vision de Dieu, parce

[1] *Quaest. disp. de ver.* 22, 2. Comp. Ar. *Eth. Nic.* VII, 14. 1153 *b* 30-32.

[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 1, 8. 2, 7. 3, 1 ad 3 : beatitudo dicitur ultimus finis per modum quo adeptio finis dicitur finis.

[3] *Cont. Gent.* III, 25, 1. 2. 4. 6.

[4] *Cont. Gent.* III, 37. III, 25, 10. Huic etiam sententiæ Aristoteles concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis. (Comp. *Eth. Nic.* X. 7. 1177 *a* 12 sqq.) Toutefois, cette connaissance de Dieu qui donne la félicité suprême est celle de la vue et non de la science, comme Aristote l'avait cru, ignorant qu'on pût dans une vie ultérieure connaître Dieu autrement que par une démonstration scientifique. Voilà pourquoi Aristote conclut que l'homme ne peut atteindre qu'un bonheur relatif.

[5] Dire que tout homme désire le bonheur, c'est donc dire seulement que tout homme désire la satisfaction de sa volonté, ou encore que toute volonté, par le fait qu'elle est un appétit, tend à un but ; mais chez les uns ce but est déterminé déjà par la volonté d'une manière arbitraire, chez les autres sa détermination appartient à la raison ou du moins reste toujours subordonnée au jugement raisonnable, parce que la raison est l'objet suprême de leurs appétits.

que tous ne pensent pas que le bonheur consiste dans la vision de Dieu. Le nombre des opinions diverses sur le bonheur est même des plus considérables, et il résulte de cette diversité dans les opinions une égale diversité dans la conduite. Les causes en sont faciles à indiquer : l'homme n'est pas un être absolument simple, et chacun des éléments qui le composent a sa tendance propre.

Comme être raisonnable, l'homme a une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société ; comme être animal, il a une inclination naturelle vers la conservation de l'espèce ; enfin, comme simple substance, l'homme tend naturellement à la conservation de son propre être individuel[1]. Chacune de ces fins étant un bien naturel, peut être saisie à son tour par la raison pratique comme le bonheur, auquel tout le reste de nos actes est subordonné, comme les moyens le sont au but.

Qu'est-ce donc qui détermine pour chaque homme sa conception particulière du souverain bien et du but de toutes ses actions ? Pour répondre à cette question il faut distinguer deux connaissances du bien[2]. La connaissance théorique du bien

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 90, 2.

[2] Je ne trouve cette distinction aussi clairement exprimée que dans le commentaire sur l'Ethique (ad III, 7. 1114 *a* 32 sqq. lectio XIII *b*), mais elle doit être à la base de toute la morale de saint Thomas, puisque d'un côté il expose des raisonnements scientifiques sur le bonheur, qu'il regarde évidemment comme convaincants pour tout le monde, et qu'il accorde, d'autre part, que chacun peut persister dans son opinion, dans les questions particulières de morale. Voici le passage de la Somme théologique qui exprime le mieux la pensée de saint Thomas sur ce sujet : La rectitude du jugement peut provenir ou de l'usage parfait de la raison, ou d'une certaine conformité de nature avec les choses qu'on juge. Ainsi on peut juger droitement de la chasteté, soit ensuite de la connaissance qu'on a de la philosophie morale, soit par l'habitude qu'on a de cette vertu. La première rectitude du jugement nous vient de nos seules forces, la sagesse qui nous la donne est une vertu intellectuelle, philosophique ; la seconde nous est assurée par la charité, don du Saint-Esprit. *Sum. Theol.* IIª IIæ, 45, 2.

peut être acquise par un raisonnement dont le point de départ est la connaissance de la nature humaine en général, mais cette raison spéculative ne porte que des jugements universels ; ses conséquences particulières n'ont rien d'infaillible à cause de la diversité des éléments de l'action, et surtout elles ne s'imposent pas à notre volonté pour qu'elle y donne son assentiment. Les jugements qui déterminent notre action doivent prendre leur source dans la connaissance pratique du bien, laquelle dépend, non d'aucun raisonnement pratique ou théorique, mais de notre propre nature individuelle, de nos dispositions corporelles innées et de nos habitudes acquises. Le principe que le but de chaque être et son bien dépend, ainsi que son appétit lui-même, de sa nature et de sa forme, doit être vrai de l'individu aussi bien que de l'espèce, et notre raison ne peut faire autrement que de nous montrer le but auquel nous tendons comme individus, aussi bien que comme membres de l'espèce. Comme dit Aristote, tel est un homme, tel le but qu'il se propose[1].

Cela ne veut pas dire que tous ces buts divers aient une égale raison d'être, car toutes les natures et toutes les habitudes n'ont pas la même valeur. Bien loin que ces conceptions du bonheur soient toutes au même titre des expressions raisonnables du désir de bonheur naturel à l'homme, la satisfaction de nos appétits conscients s'oppose souvent à celle de notre appétit naturel, et l'homme vertueux seul, jugeant bon ce qui est vraiment bon et agréable ce qui l'est en réalité, peut avoir sur le bonheur des idées justes[2]. Le bien véritable est celui que recherche l'homme dont les affections sont le mieux disposées[3].

[1] *Sum. Theol.* Iª, 83, 1 ad 5, Iª IIæ, 9, 2. Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.

[2] Cette opposition n'est pourtant pas définitive, l'homme en dernier lieu ne saurait échapper aux conditions de sa nature, œuvre de Dieu, et le but qu'il atteinne sort pas de la volonté du Créateur.

[3] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 1, 7. 5, 8

Quoi qu'il en soit de la valeur morale de ces diverses conceptions du bonheur, on voit qu'à la base de toute délibération de la raison pratique se trouve, d'après saint Thomas, non seulement la faculté générale de l'appétit, mais une volition spéciale dont le but au reste peut être fort lointain, et inaccessible sans délibération. Il reste toujours quelque chose de l'acte de volonté initial dans la conclusion de ces délibérations ; c'est là ce qui pourra leur donner le caractère impératif et l'efficacité pratique, qui manquent aux conclusions de la raison théorique [1]. Dès lors nous comprenons comment, d'après saint Thomas, les jugements de la syndérèse et les propositions scientifiques n'auront d'action déterminante sur la conduite de l'individu qu'à la condition d'entrer dans un raisonnement pratique ; ils ne peuvent par conséquent agir que sur l'appétit vertueux, dont le but coïncide avec celui que la science innée ou acquise attribue à l'homme et à tous ses actes.

Mais si la raison ne joue en somme d'autre rôle dans l'action que celui d'un intermédiaire [2], cet intermédiaire n'en est pas moins indispensable à la réalisation de l'acte vraiment humain, et saint Thomas cherche à accentuer son importance autant qu'il est possible. Il lui attribue d'abord, au moins chez l'homme normal, la définition exacte du but de l'action : l'invention du milieu auquel tendent les vertus morales appartient suivant lui, à la prudence, parce que la prudence détermine les moyens en vue du but [3]. Ce raisonnement semble tout

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 14, 1 ad 1. 17, 1. 90, 1. ad 3. IIª IIæ 83, 1. Ratio speculativa est apprehensiva solum rerum, ratio vero pratica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa.

[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ 17, 9 ad 2. In eis quæ ad voluntatem pertinent primum invenitur id quod est secundum naturam ex quo alia derivantur... a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem.

[3] *Sum. Theol.* IIª IIæ 47, 7. Licet attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur.

d'abord contradictoire ; la contradiction se résout pourtant si l'on admet que la vertu morale en elle-même est purement l'habitude de nos appétits irrationnels par laquelle ils tendent à la raison, le désir instinctif de se comporter toujours d'une façon raisonnable. Le contenu même de cette raison est réservé comme inconnu : il doit être un juste milieu entre un excès et un défaut ; voilà tout ce qu'on sait de lui d'abord, c'est la prudence qui le déterminera plus exactement, mais il faudra qu'au préalable l'appétit vertueux l'ait posé comme but. Ainsi le premier moyen à trouver pour la réalisation du but, c'est la définition précise de ce but lui-même, qui n'est d'abord conçu que de la façon la plus vague. Saint Thomas nomme *conseil* l'activité spéciale par laquelle la raison s'enquiert des moyens à employer en vue d'un but donné, qui est le principe de son enquête, et par conséquent le principe de l'action même [1] ; la marche suivie par la raison dans le conseil est donc une marche analytique ou résolutive. Toute activité de l'esprit consiste à acquérir des connaissances nouvelles à l'aide de connaissances anciennes, l'esprit passe toujours de ce qui est antérieur à ce qui est postérieur dans l'ordre de la connaissance, mais cet ordre peut répondre à celui de la réalité ou en être justement l'inverse. Notre esprit peut chercher et trouver les effets par leurs causes réelles, c'est *l'ordre composé* ou *synthétique ;* ou bien il peut chercher et trouver les causes réelles en partant de leurs effets, c'est l'ordre *résolutif* ou *analytique*. Evidemment cet ordre résolutif est celui de la raison pratique, puisque le conseil, son acte propre, part de la connaissance du but, qui n'est qu'un effet à atteindre,

[1] Finis in operabilibus habet rationem principii. *Sum. Theol.* Iª IIæ 14, 2 et al. Cette proposition est si souvent répétée dans la Somme de théologie qu'on ne voit pas comment Rietter, zélé thomiste pourtant, a pu écrire (ouvr. cité pag. 39 n. 2) que le bonheur pour saint Thomas est un but, et non un principe.

pour arriver à celle des moyens à employer qui seront les causes réelles de ce but [1]. Les connaissances diverses que nous pouvons utiliser pour déterminer par le conseil les moyens à employer, sont les unes générales, les autres particulières; nous ne pouvons pas plus nous passer des unes que des autres, car le jugement qui nous révèlera la chose à faire, le moyen à employer, est la conclusion d'un syllogisme [2] dont la majeure est une proposition générale, et la mineure une proposition particulière. « Ce qui caractérise la prudence est donc l'emploi d'un double intellect. L'un saisit les propositions universelles, c'est l'intellect des principes, c'est-à-dire une vertu intellectuelle, car nous connaissons naturellement les principes universels non seulement spéculatifs, mais aussi pratiques, tels que : il ne faut faire de mal à personne ; l'autre intellect, comme il est dit au VIe livre de l'Ethique connaît le terme extrême, le fait individuel premier ou le principe contingent de la chose à faire, la proposition mineure qui doit être une proposition particulière dans le syllogisme de la prudence, ainsi que nous l'avons dit [3]. »

[1] *Sum. Theol.* Ia IIæ, 14, 5.

[2] Syllogismus operativus. *Sum. Theol.* Ia IIæ, 13, 3. Comp. Ia IIæ, 76, 1.

[3] *Sum. Theol.* IIa IIæ, 49, 2 ad 1. Ce texte, si on l'arrête là ne présente aucune difficulté. La proposition mineure dont il est ici question, ne saurait, semble-t-il, contenir que l'affirmation catégorique d'un fait particulier, et non d'un but, le but étant antérieur à la délibération elle-même. Ceci, cet objet que j'ai sous les yeux est du pain, du fer, etc., telle serait cette proposition, ou pour rester dans l'exemple dont saint Thomas a indiqué le commencement : Cet homme-ci est mon prochain, voler serait faire du mal (comp. *Sum. Theol.* Ia IIae, 76, 1 : pater non occidendus, *hic autem est pater*, homo prohibetur ab actu parricidii). D'où l'on tirera la conclusion : donc je ne dois pas voler cet homme-ci. Toutefois le paragraphe de saint Thomas que nous venons de citer se termine d'une façon tout à fait inattendue et fort peu compréhensible. « Ce principe particulier, ajoute-t-il, est un but particulier, comme il a été dit au même endroit (c'est-à-dire, suivant l'édition de 1612, à la question 47, art. 3, 6, 7). C'est pourquoi l'intellect qui est défini une partie de la prudence est une juste estimation de quelque but particu-

La fin de cette enquête est la découverte du terme premier dans la série des moyens, ou de la chose immédiatement faisable[1]. A titre d'acquisition intellectuelle, cette découverte, qui coûte souvent de longs efforts, aurait peu de valeur, car elle porte sur un objet contingent et particulier[2]; mais elle est plus qu'une découverte, c'est-à-dire plus qu'un jugement proprement dit. Sans doute, comme conclusion d'un syllogisme, elle est une simple *sentence*[3], mais comme le syllogisme lui-même a été provoqué par un acte de volonté, la sentence devient obligatoire et s'impose à la volonté par un commandement; elle n'est pas un jugement à l'indicatif, comme serait la proposition : Voilà ce que tu dois faire ; mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, un jugement à l'impératif : Fais ceci. Le commandement appartient essentiellement à la raison, mais à la raison

lier» Faisons à ce sujet quelques observations : 1° Les références indiquées n'éclairent nullement ce passage. Les art. 3, 6 et 7 de la question 47 affirment bien que la prudence suppose la connaissance de certains faits particuliers, mais non que ces faits sont des buts particuliers. 2° Il n'est pas difficile d'indiquer l'origine historique de cette affirmation. Elle provient d'une fausse interprétation d'un texte d'Aristote (*Eth. Nic.* VI, 12. 1143 *b* 4), que nous avons signalée plus haut (pag. 99 n). Cette interprétation était recommandée à saint Thomas par l'autorité d'Albert le Grand qui la développe longuement (comp. Walter, ouvr. cité pag. 17-19). 3° Il est absolument impossible de comprendre comment la mineure du raisonnement pratique peut établir un but particulier, ce raisonnement tout entier étant consacré à la détermination d'un moyen en vue d'un but qui n'est posé comme tel que par la volonté. 4° Cette erreur manifeste ne semble pas avoir d'influence sur le reste de la doctrine de saint Thomas, nous ne l'avons retrouvée à aucun autre endroit de ses œuvres. Il faut noter en particulier que si saint Thomas saisit mal la nature de cet *intellectus qui ponitur pars prudentiæ* en le définissant *recta aestimatio de aliquo particulari fine*, il ne l'identifie point du tout avec la raison pratique qui est pour lui éminemment discursive; il répète fréquemment qu'elle se sert d'un syllogisme pour la détermination des choses à faire (voir entre autres *Sum. Theol.* Iª IIæ 90, 1 ad 2). Nous concluons que la phrase malheureuse qui est l'objet de cette note n'est qu'une exception accidentelle en opposition avec la doctrine ordinaire de saint Thomas.

[1] *Sum. Theol.* Iª, IIæ, 14, 6.

[2] *Sum. Theol.* Iª, IIæ, 14, 3.

[3] *Sum. Theol.* Iª, IIæ, 13, 1 ad 2.

présupposant un acte de volonté[1]. Par-là même cet impératif est toujours obéi : à la sentence, qui forme la conclusion du syllogisme pratique, répond toujours un consentement de l'appétit[2].

Il ne faut pas demander comment l'appétit peut prendre connaissance des ordres de la raison pour y obéir, pas plus qu'on ne doit demander comment il se porte vers un but déterminé, sans être pourtant en soi une faculté de connaissance. C'est l'intelligence qui comprend pour toutes les facultés de l'âme ; elle comprend l'acte qu'elles ont accompli ou qu'elles doivent accomplir, elle en est la cause finale. De même l'appétit mettant en mouvement l'intelligence et les autres facultés de l'âme est la cause efficiente de leurs actes. L'homme étant doué d'intelligence et de volonté veut le bonheur, se commande telle ou telle chose nécessaire au bonheur, comprend cet ordre et l'exécute[3]. On appelle *élection* le composé de l'appétit et du conseil, pour parler avec saint Grégoire de Nysse[4], ou, pour s'exprimer plus exactement, le composé de la sentence intellectuelle avec le consentement de l'appétit. Aristote nomme l'élection une intelligence appétitive ou un appétit intellectif[5] ; la seconde définition est plus exacte que la première : l'élection ayant pour objet le bien est avant tout un acte d'appétit, mais d'un appétit qui a subi les déterminations de la raison et qui en porte l'empreinte ; la matière de l'élection est un acte d'appétit qui reçoit de la raison sa forme, sa direction spéciale de préférence à d'autres directions possibles[6].

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 17, 1.
[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 15, 1-3.
[3] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 17, 5 ad 2.
[4] *De nat. hum.* 33. D'autres attribuent ce traité à Synésius.
[5] *Eth. Nic.*, VI, 2. 1139 *b*, 4, 5.
[6] *Sum. Theol.* Iª, 83, 3. Iª IIæ, 13, 1. *Quaest. disp. de ver.* 22, 15.

CHAPITRE IV

Action de la raison et de la volonté sur la sensualité pour la production de l'acte extérieur.

La volonté étant intimement liée à la raison, étant l'appétit dirigé par la raison, ne saurait être par elle-même la cause d'aucune action : les jugements de la raison sont généraux, et la volonté ne se porte directement que sur un objet général ; toute action est individuelle et résulte d'un jugement particulier. Ce jugement particulier a beau être une application du jugement général, il n'est pas une œuvre de raison pure, et l'acte d'appétit qu'il détermine ne peut pas être une volition pure et simple. L'appétit qui se porte directement sur l'objet individuel, concret, c'est l'appétit inférieur, la sensualité ; elle est donc à l'œuvre dans toute action particulière, et c'est par son intermédiaire seulement que la volonté peut être une cause de mouvement. Il faut pour cela que la volonté ait de l'empire sur la sensualité ; or, cet empire existe : selon l'expression d'Aristote, la volonté entraîne la sensualité et détermine son mouvement, comme la sphère céleste supérieure entraîne l'inférieure et détermine son mouvement[1]. Il est

[1] *De An.* III, 11. 434 *a*, 13. *Sum. Theol.* I^a, 80, 2 ad 3.

facile de se rendre compte de cette action de la volonté sur la sensualité, quand elle a la raison pour intermédiaire. La sensualité de l'animal obéit à l'opinion, à la faculté estimative naturelle, par laquelle il a la conscience instinctive de ce qui est avantageux ou nuisible. Chez l'homme cette faculté s'appelle *raison particulière*; elle procède, dit saint Thomas, par comparaison des intentions particulières, comme la raison intellective par comparaison des intentions universelles[1]. Ceci veut dire sans doute que la raison particulière se rend un compte exact des caractères nuisibles ou avantageux, non de l'espèce, mais de l'individu. Mais elle ne juge pas ainsi par intuition, elle ne se prononce sur les caractères de l'individu qu'ensuite d'un raisonnement dont le point de départ est la connaissance des caractères de l'espèce; en d'autres termes, elle est naturellement mue et dirigée par la raison universelle. « C'est ce que le premier venu peut expérimenter sur lui-même; en faisant l'application de certains principes généraux [à un cas particulier présent], la colère, la crainte et les autres passions s'apaisent ou s'allument[2]. » Cette application étant une œuvre de volonté autant que de raison, on peut dire que par là la sensualité est soumise à la volonté, sans parler d'une autre influence exercée par la volonté non plus sur l'acte interne de l'appétit inférieur, mais sur le mouvement externe qui lui correspond. Avant d'aborder ce sujet, il faut parler d'une condition à laquelle est soumise l'action de la raison sur la sensualité.

En effet, si l'appétit sensible peut être mis en mouvement par la raison particulière que dirige la raison universelle, s'il est capable par là de poursuivre les choses bonnes à l'individu,

[1] *Sum. Theol.* I^a^, 78, 4.

[2] *Sum. Theol.* I^a^, 81, 3. I^a^, II^æ^, 17, 7. *Quaest disp. de ver.* 25, 4. *de malo* 7, 6, ad 8.

lors même qu'elles seraient douloureuses à notre corps, de fuir les choses nuisibles, même quand elles lui sont délectables, telle n'est pourtant pas sa direction unique, ni même sa direction initiale. Sa tendance naturelle, innée, va du côté du plaisir; il est attiré par l'objet agréable, repoussé par l'objet douloureux que lui révèlent les sens ou l'imagination[1].

Cet état de choses n'est point l'indice et la suite d'une déchéance particulière, d'une altération de notre nature primitive ; il est, au contraire, dans un rapport direct avec notre double nature d'êtres matériels et spirituels ; même chez le premier homme la soumission des forces inférieures de l'âme à la raison n'était pas naturelle, mais le fruit d'une grâce spéciale et surnaturelle de Dieu[2]. Il en résulte, quant à la nature de l'homme sans la grâce, deux conséquences d'une importance considérable. La première est que l'empire de la raison sur les sens n'est jamais absolu ; il reste toujours dans la sensualité une tendance à suivre sa propre loi, et par conséquent à s'écarter de la loi de la raison. A la suite d'Aristote, saint Thomas compare souvent le pouvoir de la raison sur la sensualité à un pouvoir politique, pareil à celui que le roi exerce sur des sujets qui ont leur volonté sur certains points, au lieu que le pouvoir que l'âme possède sur le corps est un pouvoir despotique, absolu, qui ne souffre aucune révolte[3]. La seconde conséquence, c'est qu'il faut que l'appétit inférieur éprouve une modification pour entrer dans ce rapport de dépendance à l'égard de la raison : il doit contracter l'habitude de la vertu.

[1] *Sum. Theol.* I^a^, 81, 3 ad 2. Dépendant ainsi de nos sensations, l'appétit sensible dépend encore de l'état de notre corps, par le moyen duquel la sensation a lieu ; il est la faculté d'un organe corporel, ce que la volonté n'est pas. *Sum. Theol.* I^a^ II^æ^, 17, 7.

[2] *Sum. Theol.* I^a^, 95, 1.

[3] *Sum. Theol.* I^a^, 81, 3. I^a^ II^æ^, 17, 7. 56, 4 comp. *Arist. Pol.* I, 5, 1254 *b* 2.

Quand une faculté naturelle ne peut donner lieu qu'à un seul et même acte, comme la vue, dont l'acte est la vision, rien que la vision, elle produit cet acte par elle-même et n'a pas besoin d'une modification qui vienne la déterminer dans un sens particulier. Mais quand une même puissance peut être le principe de deux sortes d'actes différents et même opposés, elle ne saurait agir dans un sens ou dans l'autre que par une habitude ou disposition (habitus, modus se habendi) qui l'y détermine d'une façon durable [1]. Ainsi la raison contemplative, qui est faite pour saisir la vérité, mais qui est capable aussi de s'attacher à l'erreur, a besoin pour porter des jugements vrais de s'établir dans la vérité par une ou plusieurs habitudes ou vertus, la vertu étant l'habitude par laquelle une faculté est fixée dans le bien de façon que ses actes soient désormais constamment bons, rapides et joyeux [2]. Par la science, la raison contemplative s'établit dans la vérité relative à la créature; par la sagesse elle se fixe dans le vrai quant aux choses éternelles [3]. L'intellect des principes premiers, soit théoriques, soit pratiques, est une troisième vertu de la raison contemplative, car jamais il ne se trompe; toutefois il ne répond pas pleinement à la définition de l'habitude, car il est inné : l'intelligence, comme faculté, ne peut errer sur ces principes premiers [4]. Enfin, la disposition de l'intelligence spéculative qui répond le mieux à la définition des habitudes, et par conséquent des vertus, est la foi, cette tendance de notre intelligence à adhérer à des vérités qui sont pourtant au-dessus de la raison [5].

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 49, 1. 2, 4.
[2] *Quaest. disp. de spir. creat.* 4, 1.
[3] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 50, 4. 56, 3. 57, 2.
[4] *Quaest disp. de spir. creat.* 4, 7.
[5] *Sum. Theol.* IIª IIæ, 4, 5.

La raison pratique, dont l'œuvre est la découverte du vrai dans le domaine du bien à accomplir, a ses vertus aussi : l'art est la vertu de la raison pratique se rapportant à une œuvre matérielle à faire. Il n'implique que la capacité, et non la volonté de fabriquer une œuvre bonne, et ne donne à celui qui le possède qu'une bonté relative et partielle : il en fait un bon artisan, non un homme bon [1]. La prudence se rapporte à une action spirituelle, à une détermination intérieure, elle engage la volonté de l'agent ; qui la possède ne peut pas ne pas s'en servir [2].

La volonté, par sa nature même, ne paraît pas avoir d'habitudes ou de vertus à elle propres. Indépendamment de toute modification intérieure, elle ne poursuit que le bien qui lui est révélé par la raison pratique ; la prudence, vertu de la raison pratique, semble donc tenir toute la place des vertus de la volonté. Toutefois, à un triple point de vue, saint Thomas reconnaît l'existence de vertus propres à la volonté. Il faut souvent que la volonté se décide promptement dans le sens où la raison la porterait, mais sans attendre ses décisions ; l'habitude peut alors tenir lieu de raison [3]. La prudence en outre n'a pour œuvre que la détermination du bien de l'individu ; or notre volonté peut poursuivre encore un autre bien, celui du prochain, et pour être établie dans cette disposition, la volonté a besoin de l'habitude de la *justice*. Enfin notre volonté peut aussi avoir pour son objet Dieu, le bien suprême, universel, ce qui dépend de la *charité* et de l'*espérance*. En tant que le bien du prochain est le bien même de celui qui agit, — et l'on peut en dire autant du bien suprême, — la volonté n'a besoin d'autre vertu pour y tendre que de celles de la raison pratique. Mais la justice, la charité, l'espérance tendent au bien du prochain

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 57, 3.
[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 57, 4.
[3] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 50, 5.

et au bien suprême en soi, comme tels, et non comme biens de l'agent. Aussi la première nous élève-t-elle au-dessus des bornes de notre individualité, les deux autres au-dessus des bornes de notre nature [1].

Les facultés de connaissance sensible, la mémoire par exemple, sont, jusqu'à un certain point, susceptibles d'habitudes, mais ce n'est guère là qu'une annexe des vertus intellectuelles : la connaissance sensible est chose trop imparfaite pour devenir le siège d'une vertu. La vertu étant une habitude parfaite, par laquelle on ne peut qu'accomplir le bien, ne saurait exister que dans la faculté qui consomme l'acte, soit d'appétit, soit de connaissance ; or cette place n'appartient pas aux facultés de connaissance sensible, qui ne font que commencer l'acte de la connaissance. Pour la même raison, l'appétit sensible doit être le siège d'une ou de plusieurs vertus, car c'est par lui que se consomme l'acte de la volonté [2]. C'est justement par son rapport avec notre nature supérieure que l'appétit sensuel est susceptible de vertu. En tant qu'il dépend de nos sens, il agit ensuite d'un instinct naturel, et n'a besoin d'aucune vertu pour lui obéir, c'est-à-dire pour rechercher ce qui est agréable et fuir ce qui est douloureux. Mais, comme nous l'avons vu, l'appétit sensuel, s'il n'obéit pas naturellement à la raison particulière, et par elle à la raison en général, est pourtant susceptible de lui obéir, et d'accomplir tout ce que la raison commande. Cette possibilité se réalise pour lui à la condition de revêtir une ha-

[1] *Sum. Theol,* I^{a} II^{ae}, 56, 6. *Quaest. disp. de spir. creat.* 4, 5. La charité et l'espérance, sans avoir pour sujet la même partie de l'âme que la foi, ont avec elle ce rapport qu'elles unissent l'homme à sa fin dernière et surnaturelle, qui est Dieu et sa loi révélée. Aussi portent-elles le nom commun de *vertus théologales* en opposition aux autres vertus, qui sont simplement humaines, et dont les quatre principales : la prudence, la justice, le courage et la tempérance reçoivent le nom de *vertus cardinales. Quaest. disp. de spir. creat.* 4, 12.

[2] *Sum. Theol.* I^{a} II^{ae}, 50, 3 ad 3. 56, 5. *Quaest. disp. de spir. creat.* 4, 4.

bitude particulière, qui n'est autre que la vertu morale, considérée comme un tout[1].

Quant à la classification des vertus morales particulières, elle se rattache soit à la division de la sensualité en deux appétits distincts, soit à la diversité des matières dans lesquelles la raison peut commander à l'appétit. Le courage est la vertu propre de l'appétit irascible, la tempérance celle de l'appétit concupiscible ; pour continuer la division, il faut avoir égard aux diverses catégories de biens particuliers que l'homme peut se proposer d'acquérir : richesses, honneur, etc. Quelque nom qu'elle porte : générosité, bienveillance, magnanimité, la vertu morale est toujours la disposition de notre appétit sensitif à se conformer aux directions de la raison dans tel ou tel domaine de l'activité humaine ; tandis qu'en obéissant à sa nature propre, l'appétit sensuel tantôt restera en deçà de la ligne de la droite raison, tantôt ira au-delà, péchant ainsi par excès ou par défaut[2].

Comment acquérons-nous cette vertu morale, condition de la domination de la raison en nous ? Pour que cette question se pose, il faut que la vertu ne nous soit pas naturelle. C'est bien aussi ce qu'enseigne saint Thomas, soit en ce qui concerne les vertus morales, soit en ce qui concerne les vertus intellectuelles, sauf l'intellect des principes pratiques et spéculatifs, de toutes les vertus la plus élevée, mais en même temps celle qui mérite le moins le nom de *vertu*. Ces principes premiers forment l'unique contenu naturel, inné, de l'intelligence active ; vis-à-vis de toute autre proposition, l'intelligence n'est qu'une puissance passive, une pure et simple possibilité : elle peut les recevoir, rien de plus. De même l'appétit dès l'origine est

[1] *Sum. Theol.* I^a II^{ae}, 50, 3.

[2] *Sum. Theol.* I^a II^{ae}, 56, 4. 5 ad 1. 64 1. *Quaest. disp. de creat. spir.* 4, 13.

naturellement actif quant à son but suprême et à sa fin dernière, le bonheur, qu'il poursuit constamment, sans avoir besoin pour cela d'aucune vertu ; mais par sa nature même, il n'est orienté d'une manière définitive vers aucune fin particulière, ni aucune forme particulière de la fin suprême. Vis-à-vis de ces déterminations spéciales, notre appétit est, lui aussi, un pouvoir passif : il peut en recevoir une, il doit même en recevoir une, mais il ne dépend pas de lui de la choisir et de se la donner. On peut dire, il est vrai, que par le fait de sa complexion corporelle, tel homme est capable de recevoir dans son appétit l'une de ces habitudes plutôt que l'autre, qu'il possède par là une aptitude à la vertu; mais aucune aptitude à la vertu n'est encore la vertu, et tout penchant de ce genre peut même être la cause de péchés fréquents, s'il n'est amené à sa consommation [1].

Comment l'homme arrivera-t-il donc à cette consommation ? La réponse à cette question est double ; on n'acquiert pas toutes les vertus de la même façon. Voici la raison de ce fait : l'homme est fait pour le bonheur, et la vertu doit le rendre propre à accomplir les actes par lesquels il l'acquiert, mais le bonheur parfait consiste dans la vision de Dieu par essence, et ce but dépasse de beaucoup la capacité humaine naturelle : l'homme est imparfait, par ses propres forces il ne pourra donc jamais atteindre qu'à un bonheur imparfait et intermittent, comme l'opération par laquelle nous sommes unis à Dieu sur cette terre [2]. Pour atteindre la fin suprême, qui excède les limites de sa nature, l'homme a besoin d'habitudes intellectuelles et morales qui ne sont pas plus en son pouvoir que le but qu'elles doivent lui faire atteindre. Ces habitudes sont les *vertus infuses ;* Dieu seul en est la cause, quoiqu'il faille un acte

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 51, 1. 63, 1. *Quaest. disp. de creat. spir.*, 4, 8.
[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 5, 5. 3, 2 ad. 4.

du libre arbitre pour se remettre à lui et accepter cette infusion. Ces vertus infuses sont avant tout les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité ; seule, la révélation surnaturelle de l'Ecriture sainte nous les a fait connaître, elles ont Dieu pour auteur, et elles nous mettent à notre vraie place vis-à-vis de lui [1]. Précisément parce qu'elles ont pour objet direct Dieu connu surnaturellement, elles se distinguent expressément des vertus intellectuelles et morales, qui dépendent de principes faisant partie de notre nature [2]. Mais, si elles nous mettent en face de Dieu dans l'ordre surnaturel voulu, il faut que d'autres vertus nous mettent dans ce même ordre surnaturel vis-à-vis des autres objets que l'âme peut se proposer en vue de cette fin suprême, la vision essentielle de Dieu. Les vertus théologales sont, à leur tour, des principes de vertus morales, comme nos aptitudes innées à la vertu naturelle ; seulement, ces vertus morales dépendant de vertus infuses sont, elles aussi, des vertus infuses, dont Dieu est la seule cause active, bien qu'elles ne se produisent pas en nous sans notre consentement [3]. Ce sont là les vertus morales parfaites ; elles supposent la guérison la plus complète de la corruption naturelle de la sensualité [4] ; leur lien est la charité, dont elles sont absolument inséparables [5].

Ces vertus infuses sont-elles compatibles, chez ceux qui les possèdent, avec les pures vertus naturelles ? Il semble que non, elles les absorbent ou les remplacent. Mais ceux à qui Dieu ne les a pas données ne sont pas pour cela dépourvus de toute vertu morale : ils peuvent avoir ces vertus imparfaites, dont le terme prochain est une vie conforme à la raison, et

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 51, 4. *Quaest. disp. de spir. creat.* 4, 10.
[2] *Sum. Theol,* Iª IIæ, 62, 1. 2.
[3] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 63, 3. 55, 4 ad 6.
[4] *Quaest. disp. de ver.* 25, 7.
[5] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 65, 2. 3.

dont le terme dernier est le bonheur tel qu'on peut l'atteindre sur la terre, la contemplation intermittente, imparfaite de Dieu, dont la raison naturelle est capable par ses seules forces.

Ces vertus de l'homme naturel s'acquièrent par l'exercice. Toute faculté acquiert une habitude et se fixe dans une direction par une série d'actes dirigés tous dans le même sens. Ce qu'il y a en elle de virtuel et d'indéterminé ne saurait être vaincu par un seul acte, encore moins ce qu'elle a de naturellement opposé à l'habitude qu'elle doit contracter. Ainsi le feu n'allume pas immédiatement le combustible qu'on lui apporte, il ne le fait qu'au bout d'un certain temps, et comme après une série d'efforts nécessaires pour vaincre la puissance qui s'oppose à son action. Cette remarque doit s'appliquer à la vertu morale avant tout autre habitude, car la vertu morale a pour sujet l'appétit sensuel, dont la tendance naturelle n'est pas seulement étrangère, mais hostile à la raison. Il faut toute une série d'actes pour que l'habitude vertueuse devienne comme une seconde nature aussi puissante ou plus puissante que la première[1] ; encore avons-nous vu que l'indépendance première de la sensualité vis-à-vis de la raison ne se transforme jamais en une soumission absolue, pareille à celle du corps bien constitué et en bonne santé vis-à-vis de l'âme.

C'est donc par une série d'actes conformes à la vertu que la vertu se forme. Ceci a tout l'air d'un cercle vicieux, car il faut, semble-t-il, posséder la vertu pour faire un acte vertueux. Aristote avait déjà répondu à cette question en distinguant avec soin l'acte vertueux de l'acte extérieurement conforme à la vertu. Pour pouvoir faire acte de vertu, il faut au préalable avoir beaucoup agi selon la vertu[2]. La même distinction se retrouve chez saint Thomas ; mais elle donne lieu, quand on veut l'exa-

[1] *Sum. Theol* I^a II^{ae} 51, 2. 3. 63, 2. *Quaest disp. de spir. creat.*, 4, 9.

[2] *Eth. Nic.* II, 3. 1105 *b* 5, sqq.

miner, à cette nouvelle question : comment peut-on accomplir un acte conforme à la vertu, sans être un homme vertueux? L'homme, tant qu'il n'est pas en possession de la vertu morale, est gouverné, non par sa volonté, mais par son appétit sensible, le but de ses mouvements est toujours le plaisir corporel. Que l'un ou l'autre de ces mouvements soit extérieurement conforme à l'acte vertueux dont la volonté serait la source, cela n'offre aucune difficulté; mais comment ce fait tout accidentel pourra-t-il se reproduire assez régulièrement pour produire dans l'âme l'habitude de la vertu morale? comment l'appétit sensible, obéissant à sa propre loi, qui est celle du plaisir, pourra-t-il être la source d'une série d'actes extérieurement justes ou tempérants? Voilà ce qui semble difficile à expliquer. Aristote ne traite pas la question *ex professo*, mais il en donne une solution implicite, par l'importance qu'il attribue à l'éducation [1] ; la tâche de l'éducateur consiste justement à attacher le plaisir à l'accomplissement de certains actes, à rendre agréables par des récompenses corporelles les actions qui se trouvent dans une conformité extérieure avec la raison [2]; par là on crée une habitude de l'appétit sensible qui subsiste même après que les récompenses ont pris fin, et qui continue à rendre délectables les actes conformes à la raison, même ceux qui auraient été à l'origine les plus désagréables et les plus douloureux [3]. Saint Thomas ne critique nulle part cette théorie de l'éducation et ne prétend pas en amoindrir l'importance; en réalité pourtant, il la diminue notablement en expliquant sans elle la production des premiers actes conformes à la raison, et par conséquent en donnant à la vertu morale une autre origine que l'éducation. La solution qu'il propose est fort

[1] Voyez entre autres *Eth. Nic.* II, 1. 1103 *b* 23-25.
[2] *Eth. Nic.* II, 2. 1104 *b* 11.
[3] *Rhet.* I, 10. 1369 *b* 16-18. I, 11. 1370 *a* 13, 14. 1371 *a* 7.

simple, mais sans être absolument étrangère aux écrits d'Aristote, — car qu'est-ce qu'on ne trouve pas dans Aristote? — elle ne peut se concilier avec les données les plus importantes de son système psychologique et moral. La réponse de saint Thomas consiste à dire que la raison est le principe premier de tous les actes humains[1], c'est elle donc qui produit en nous ces actes conformes à la vertu, avant même que notre appétit sensitif ait contracté l'habitude de la vertu[2]. Cette action de la raison sur la sensualité ne saurait avoir lieu que par l'intermédiaire de la volonté, puisque c'est de la volonté que la raison tient ce qu'elle peut avoir de puissance motrice : parler du pouvoir de la raison sur la sensualité, c'est donc parler du pouvoir de la volonté sur elle.

La volonté possède chez tout homme un pouvoir sur le mouvement de l'appétit sensitif, ou du moins sur ses manifestations extérieures. La sensualité n'est qu'une cause seconde, toute sa puissance lui vient de la cause première de nos actes qui ne saurait être que la volonté ; avec Aristote, saint Thomas admet que la volonté entraîne l'appétit sensitif dans son mouvement, comme les sphères célestes supérieures entraînent celles qui sont au-dessous d'elles[3]. Dès lors il n'est pas difficile de se représenter la formation de la vertu morale. Toute volonté est tournée naturellement vers le bien, car toute volonté a pour objet ce que la raison lui propose comme un bien, et la raison ne saurait se tromper sur les principes suprêmes et élémentaires du bien, dont elle possède dans la syndérèse la connaissance habituelle. Toute volonté possède donc non seulement la nue possibilité de la vertu, mais des germes, un commencement de vertu ; le conseil nous fait connaître les moyens à employer pour obéir aux préceptes généraux de la syndérèse ;

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 58, 2. — [2] *Quaest disp. de spir. creat.*, 4, 8.
[3] *Sum Theol.* Iª. 81, 3.

et comme la volonté possède une autorité naturelle sur la sensualité, celle-ci peut, sans aucune préparation, se ranger aux conclusions du conseil, devenant par là même la cause d'actes non seulement conformes à la raison, mais inspirés par la raison. Ainsi le commencement de vertu qui existe naturellement dans la partie supérieure de notre être travaille à la consommation de la vertu dans sa partie inférieure[1].

Mais alors à quoi sert la vertu morale? Elle semblait nécessaire pour rendre l'appétit sensible obéissant à la raison[2], et voilà que cette soumission est dans la nature même des choses. Pour faire une place à la vertu morale à côté de la vertu intellectuelle, sans contester l'autorité naturelle de la raison sur les sens, saint Thomas entre dans une voie moyenne. Il admet que cette autorité naturelle de la volonté sur les sens est une autorité imparfaite, limitée; grâce à la vertu morale, elle devient absolue et complète. Le pouvoir politique exercé par la raison sur les sens n'est donc plus simplement un pouvoir conditionné, c'est plutôt un pouvoir faible, et qui doit devenir fort par l'exercice. « Si la raison dominait d'une manière absolue tous les principes actifs, toutes les causes de mouvements qui sont dans l'homme, il suffirait qu'elle fût parfaite pour que tous nos actes fussent bons ; comme Socrate l'enseignait, l'homme n'aurait besoin d'aucune vertu à côté de la vertu intellectuelle. Mais la sensualité n'obéit pas strictement (*ad nutum*) à la raison : il y a entre elles une contradiction qui ne peut être vaincue que par l'habitude de la vertu morale. S'il n'y a d'appétit humain que celui qui participe en quelque degré de la raison, la seule vertu humaine est l'habi-

[1] *Quaest disp. de spir. creat.* 4, 8. : Ratio est virtutum moralium motiva. *Sum. Theol.* Iª IIæ 68, 8.

[2] Virtutes morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. *Sum. Theol.* Iª IIæ 68, 8.

tude, la manière d'être de l'appétit sensitif qui se conforme entièrement à la raison[1]. Aussi la vertu n'est-elle pas nécessaire pour faire un acte raisonnable[2], mais bien pour accomplir promptement, constamment, joyeusement des actes raisonnables[3]. Chez celui qui la possède en effet, rien ou presque rien[4] ne saurait plus s'opposer à la puissance de la raison. La sensualité ne lui impose pas un but ou une conception particulière du but suprême, mais au contraire la raison impose son but à la sensualité, en se prenant elle-même pour but dernier de la vie humaine.

Le véritable but étant ainsi établi et imposé à la sensualité, la raison pratique, qui s'enquiert des moyens nécessaires pour sa réalisation, devient vertueuse par ce fait même. La raison pratique vertueuse est la prudence, la première des vertus cardinales, le lien des vertus de l'homme naturel. Si la raison pratique, avec de simples commencements de vertus, peut imposer un mouvement à la sensualité encore mal réglée, la prudence exerce ce pouvoir d'une manière bien plus incontestée sur un appétit sensible qui a l'habitude de la vertu morale : elle possède une conclusion relative à l'action prochaine et particulière, et cette conclusion s'imposera de toute façon à l'appétit sensible. Socrate avait tort de penser qu'un homme ne saurait faire le mal, quand il sait de science générale en quoi consiste le bien ; mais il reste

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ 58, 2.

[2] Quandoque aliquis non habens appetitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem. *Sum. Theol.* Iª IIæ, 78, 3.

[3] Comp. *Eth. Nic.* II, 3. 1105 *a* 29-33.

[4] Saint Thomas enseigne que la domination de la raison sur les sens n'est jamais absolue : l'homme tempérant lui-même a des convoitises déraisonnables, bien qu'elles soient moins fortes que chez les vicieux, ou même chez l'homme simplement continent. Cette infirmité de la sensualité subsiste chez le baptisé, qu'elle doit préserver du péché d'orgueil, mais elle ne saurait chez lui provoquer d'acte extérieur. *Quaest disp. de ver.* 25, 4. 7.

parfaitement vrai que l'homme ne saurait mal faire dans toutes les occasions où il sait le bien particulier qu'il doit faire[1]. Seulement cette connaissance particulière du bien n'existe que chez l'homme qui le pratique.

[1] Aliqualiter verum est quod Socrates dixit quod scientia praesente non peccatur, si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. *Sum. Theol.* Iª IIæ, 58, 2.

CHAPITRE V

Réaction de la sensualité sur la raison et sur la volonté.

Aucune doctrine morale, ni philosophique, ni surtout théologique et chrétienne, ne saurait négliger l'étude des actes mauvais ou du péché. Aussi cette étude occupe-t-elle une large place dans l'œuvre de saint Thomas, et l'on doit en indiquer les traits principaux pour pénétrer sa doctrine de la volonté.

Le péché peut se définir à un double point de vue. Au point de vue matériel, il consiste dans la poursuite d'un bien passager, temporel, qu'on recherche pour lui-même, en dehors de son rapport avec le bien suprême et éternel, et dans la délectation que nous procure ce bien une fois possédé, quelle que soit la nature de cette délectation [1]. Les biens que nous recherchons ainsi d'une façon désordonnée peuvent rentrer dans la classe des biens spirituels, corporels ou extérieurs; comme nous ne les voulons que pour nous-mêmes, c'est nous que nous aimons en eux, c'est à nous que nous voulons du bien en les poursuivant; tout péché provient donc d'un amour

[1] *Sum. Theol.*, Iª IIæ, 72, 2.

désordonné de soi-même [1]. L'amour de soi légitime et régulier est celui qui a Dieu pour objet suprême; l'amour désordonné, qui coïncide avec l'orgueil, est celui dont le mouvement s'arrête à la créature [2].

Mais cette négligence du bien suprême ne doit pas nous faire oublier que la volonté ne peut jamais se proposer d'autre but qu'un bien, si limité, si imparfait soit-il d'ailleurs; car l'objet de tout désir est un bien : le sujet, qui, comme être existant, est un bien, ne peut se porter que vers un bien [3]. Le mal, simple privation du bien, ne saurait donc jamais être, comme tel, dans l'intention du pécheur [4]. A cet égard, il en est de l'homme comme de tous les agents naturels, aucun d'eux ne saurait avoir le mal pour objet essentiel; tout mobile tend par lui-même au bien, c'est là son intention, et il n'aboutit au mal que par un accident [5]. Sur ce terrain, il faut pourtant établir une distinction entre le mal absolu et le mal relatif. Le mal absolu, la monstruosité, n'est jamais que fortuit dans les êtres naturels; à aucun égard il ne répond aux intentions de la nature. Il n'en est pas tout à fait de même du mal relatif : il est voulu comme condition du bien fini. L'intention de la nature dans la production des êtres, c'est leur forme; cette forme implique bien régulièrement la privation d'une autre forme, c'est-à-dire un mal relatif, mais ce mal relatif n'est en aucun cas l'intention de la nature, qui l'accepte seulement comme la condition inévitable de tout être fini. L'intention de la nature, par exemple, n'est pas que l'air ne soit pas de l'eau, mais qu'il soit de l'air, seulement pour qu'il soit de l'air, il faut qu'il ne soit pas de l'eau, ce qui est un mal relatif; c'est aussi par accident

[1] *Sum. Theol.* I^a II^æ, 77, 4.
[2] I^a II^æ, 84, 2 ad 3.
[3] *Quaest. disp. de malo* 1, 1-3.
[4] *Sum. Theol.* I^a II^æ, 72, 8. 74, 1 ad 1. 78, 1 ad 2.
[5] *Cont. Gent.* III, 4.

que la vertu active du feu corrompt l'eau, l'intention principale de cette vertu est d'introduire dans la matière la forme du feu. On peut expliquer par une raison toute semblable la fréquence du mal dans les actions humaines : il n'est pas l'objet de notre intention, on ne le veut qu'à cause et comme condition d'un certain bien, *sub ratione boni*, mais il est la conséquence naturelle et ordinaire de ce bien, qui est l'objet de notre intention[1].

Au point de vue formel, le vice, qui est l'habitude du péché, se présente à nous tout d'abord comme un acte contre la nature humaine, puisqu'il s'oppose à la vertu, et que la vertu de l'homme, comme de tout autre être, est l'accord avec sa nature. Pourtant, à regarder les choses de plus près, on verra que le péché n'est pas une rupture absolue avec notre nature. Nous avons une nature double, quoique ces deux éléments de notre nature n'aient pas des droits égaux sur notre personne. La vertu n'est pas l'accord de notre être avec ces deux natures considérées comme égales en dignité, elle est la conformité de notre être tout entier avec notre nature raisonnable, qui est notre véritable nature.

Le vice humain est donc, avant tout, le désaccord de l'homme avec sa nature raisonnable, il est contre l'ordre de la raison, par lequel tous nos actes devraient être mis en relation avec la fin suprême de notre être ; mais, en même temps, le vice est l'accord de notre être et de nos actions avec notre nature sensible, qui, au lieu d'être subordonnée à notre nature raisonnable, en devient, au contraire, la maîtresse par un renverse-

[1] *Cont. Gent.* III, 6. *Quæst. disp. de malo*, 1, 3. Ce qu'on appelle l'attrait du fruit défendu (comp. Aug. Conf. II, 4, 6) ne prouve rien, au dire de saint Thomas, contre ces déterminations ; ce qu'on aime dans le fruit défendu plus que dans tout autre, ce n'est pas la déformité de l'acte qu'on commet en y goûtant, c'est l'expérience nouvelle que cet acte procurera, c'est l'indépendance dont on fait preuve, c'est enfin la perspective de s'unir à des compagnons, *gerere morem aliis. Quaest. disp. de malo* 3, 12.

ment de la nature humaine totale. Les vices et les péchés humains proviennent de ce que nous suivons la pente de notre nature sensible vers le bien passager fini (*bonum commutabile*), là même où elle sort de l'ordre que la raison tendait à lui imposer[1]. Cependant le pécheur n'a pas avant tout l'intention de s'écarter de la règle de la raison [2]; même le péché mortel et le péché contre Dieu, c'est-à-dire le péché le plus grave qu'on puisse commettre, résulte d'un mouvement de l'appétit sensible qui ne rencontre pas dans notre âme la résistance nécessaire [3]. La sensualité n'étant jamais soumise à la raison naturelle que d'une manière incomplète porte donc en elle-même un germe de corruption que la volonté la mieux exercée ne saurait anéantir, dont elle ne saurait même prévenir tous les mouvements, bien qu'elle puisse arrêter chacun des actes extérieurs dont il est la cause naturelle. Ce germe de péché porte dans la langue théologique le nom de *fomes* ou foyer[4]; sa présence en nous constitue l'infirmité de notre âme, qu'on nomme aussi infirmité de la chair, parce que les passions de notre appétit sensible proviennent toutes de la condition de notre chair; c'est elle qui fait que nos mouvements ne sont pas tous réglés par notre raison [5].

Si tout péché implique une infidélité à la raison, le péché ne nous prive pas de tout usage de la raison, bien plus il sup-

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 71, 2.

[2] *Sum, Theol.* Iª IIæ, 72, 8. C'est pour cela que les vices ne sont pas connexes entre eux comme les vertus. La raison impose son unité à la pluralité des buts poursuivis par l'homme vertueux; cette unité n'existe pas pour le pécheur, et l'absence même de la règle de la raison ne saurait constituer une nouvelle unité, car ce n'est pas elle que le pécheur a en vue; sa vie, en opposition à celle de l'homme vertueux, est donc caractérisée par la diversité des biens sensibles qu'il recherche. *Sum. Theol.* Iª IIæ, 73, 1. Comp. *Eth. Nic.* II, 5. 1106 *b* 29, 30.

[3] *Quaest. disp. de malo* 7, 6 ad 5.

[4] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 74, 3 ad 2. 91, 6.

[5] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 77, 3.

pose lui-même un acte de raison, car tout mouvement de l'appétit suppose une prise de connaissance (*apprehensio*) de son objet[1], et comme cet objet est souvent éloigné dans le temps ou l'espace, la raison seule, après en avoir pris connaissance, peut déterminer les moyens propres à le faire atteindre. En ce cas donc, l'appétit sensible détermine le but en suivant sans entraves sa direction initiale, et l'invention des moyens est abandonnée à la raison[2], qui, dans cette œuvre, peut déployer les plus rares qualités et se servir des connaissances les plus étendues.

Ce rôle de la raison suffit à faire comprendre que l'action pécheresse puisse être voulue, bien que sa déformité, son caractère pécheur ne soit jamais l'objet propre de la volonté[3]. Et si elle est voulue, c'est comme bonne qu'elle est voulue, car, nous l'avons déjà dit plus d'une fois, nul ne veut que ce qu'il croit bon. Mais on voit bien que la raison dans l'acte de péché n'exerce pas tous ses droits, puisqu'elle ne détermine que les moyens en vue d'un but irrationnel. Pour qu'elle puisse déclarer ainsi bien humain le bien sensible passager, il faut évidemment que la raison soit dans l'ignorance. En effet, le méchant, qui ne fait que ce qu'il croit bon, ignore toujours ce qui est vraiment bon[4]. Il n'en faut pas conclure que le méchant ignore toujours, ou même perde toujours de vue la loi divine. Il y a, au contraire, un péché, ou plutôt toute une catégorie de péchés, dans lesquels la loi divine est manifestement méprisée par le pécheur, qui est fort loin d'ignorer sa teneur C'est ce qui arrive dans tout acte positivement vicieux, et même dans d'autres actes. Dans ce péché, dit péché *par malice positive*, le pécheur sait qu'il ne peut acquérir tel bien pas-

[1] *Quæst. disp. de ver.* 15, 3.
[2] *Sum. Theol.* I[a], II[ae], 72, 2 ad 3. 74, 4. 75, 2.
[3] *Cont. Gent.* III, 6, 2.
[4] *Quæst. disp. de ver.* 15, 3.

sager sans compromettre un bien éternel, et pourtant il continue à poursuivre le bien passager qu'il convoite. Mais, dans cet acte même, il est encore dans une erreur au moins momentanée, et cette erreur est la plus profonde de toutes. Elle porte sur la valeur de la loi divine, et non sur son contenu : le pécheur ignore que le bien qu'elle nous prescrit est le bien par excellence, auquel tous les autres doivent être sacrifiés. Il accepte ce mépris de la loi divine, parce qu'il le croit indissolublement lié avec la poursuite du bien passager qu'il recherche, comme le marchand en danger de mort jette à la mer la cargaison de son navire ; mais si ces deux biens étaient conciliables, il va sans dire qu'il chercherait à les acquérir tous deux, en cela semblable encore au marchand, qui ne jetterait pas sa marchandise à l'eau, s'il pensait pouvoir se sauver et la sauver en même temps[1].

En expliquant ainsi le péché par l'ignorance du pécheur, ou du moins en mettant son ignorance parmi les causes de son péché, ne commet-on pas un cercle vicieux ? cette ignorance ne serait-elle pas déjà un péché ? Non, répond saint Thomas, l'absence dans la volonté d'une règle raisonnable, objectivement raisonnable, n'est pas encore un péché[2] ; on peut même dire qu'elle est inévitable, si on l'envisage dans sa totalité. L'âme humaine serait incapable de diriger continuellement son attention sur cette règle, on ne peut pas plus l'en blâmer qu'on ne peut blâmer l'artisan de n'avoir pas toujours sa mesure en main. Mais on le blâmera de commencer à tailler la pierre ou le bois sans se servir de la mesure ; dans l'acte moral, le péché commence au moment où l'on porte un jugement sur ce qu'on ignore et qu'on est tenu pourtant de savoir ; or,

[1] *Sum. Theol* I^a II^{ae}, 78, 1, 4. 72, 5. *Quaest. disp. de malo* 3, 12. *Cont. Gent.* III, 6, 2.

[2] *Sum. Theol.* I^a II^{ae}, 75, 1 ad. 3.

tout homme est tenu de connaître les points de foi, principes directeurs généraux des actes humains, et chacun, en outre, est tenu de connaître les principes spéciaux de conduite qui résultent pour lui de la charge et de l'office dont il est revêtu. Quiconque juge de ces choses sans les connaître pèche, et son péché s'aggrave quand ce jugement se transforme en une élection et en un acte extérieur. En soi, l'ignorance, même sur les choses qu'on est tenu de savoir, est une peine plus qu'un péché, mais ses liaisons avec le péché sont intimes, elle en est à la fois le fruit et la cause[1].

Ces deux propriétés de l'ignorance sont dans un rapport intime l'une avec l'autre ; l'ignorance qui cause le péché est précisément celle qui résulte du péché. Le péché étant un acte humain est un acte volontaire, or, parmi les actes commis par ignorance, il en est qui ne sont pas volontaires, c'est le cas, en particulier, toutes les fois que l'ignorance est invincible, soit qu'elle porte sur les circonstances matérielles de l'acte, ou sur sa *forme pécheresse*, c'est-à-dire sur sa valeur morale. Dans les deux cas, cette ignorance invincible excuse le péché : ainsi, l'archer qui a tué un homme, croyant tuer un cerf, n'est pas coupable d'homicide lorsque ce résultat a dépassé toutes les prévisions possibles ; si, dans les mêmes circonstances, il tue son père en croyant tuer le premier venu, il est coupable d'homicide, mais non de parricide. Son action dans l'un et l'autre cas n'est pas volontaire, elle devient même involontaire, s'il éprouve de la tristesse en reconnaissant ce qu'il a fait[2].

Nous disions que l'ignorance invincible du droit rendrait involontaire le péché qu'elle ferait commettre. Mais avant tout, il faut savoir si elle existe ; y a-t-il réellement une ignorance du droit

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 74, 5. 75, 1 ad 3. *Quaest. disp. de malo* 1, 3. 3, 7.

[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 19, 6.

qui ne procède d'aucun acte volontaire, et qui par conséquent excuse absolument le péché dont elle est la cause? Saint Thomas ne l'admet pas, il enseigne, au contraire, que l'ignorance du droit n'excuse pas le pécheur[1]; d'où résulte évidemment qu'elle ne saurait être invincible, et ce résultat n'a rien de surprenant pour qui réfléchit que, d'après saint Thomas, on peut déduire des principes incorruptibles de la syndérèse un jugement sur chacune des actions qui se présentent de la vie. Mais l'ignorance du droit n'est pas toujours également volontaire, on peut à cet égard signaler trois catégories de pécheurs. Les uns ne veulent absolument pas s'enquérir des conditions du salut, afin de s'adonner plus librement à la recherche du bien sensible ; les autres négligent les occasions d'acquérir les connaissances nécessaires pour pouvoir juger de la valeur de leur acte; d'autres enfin, sans rechercher directement l'ignorance, recherchent certains biens dont la conséquence infaillible est l'ignorance : ainsi ceux qui s'enivrent acceptent l'ignorance où les plongera l'ivresse, et ceux qui se livrent à une passion quelconque acceptent qu'elle lie peu à peu leur raison et les rende ignorants de ce qui est bon. Dans tous ces cas, l'ignorance, sans être voulue pour elle-même, est volontaire. Elle n'excuse en aucune façon les péchés dont elle est le point de départ, quand elle a été recherchée précisément pour pouvoir pécher plus librement ; quand on n'a pas eu ce but en vue, elle excuse jusqu'à un certain point le péché auquel elle donne naissance, mais c'est en lui substituant un autre péché non moins grave, ou même plus grave encore. Enfin, le péché par malice positive est si peu excusé par l'ignorance qui y est comprise que cette ignorance ne peut en être regardée comme la cause, c'est une ignorance concomitante : elle ne

[1] *Sum. Theol.* IIª IIæ, 59, 4 ad 1.

fait qu'accompagner le péché, dont la cause vraie doit être cherchée dans le défaut de la volonté [1].

Comment se produit dans notre raison cette ignorance du droit? La réponse de saint Thomas à cette question, qui certes n'a rien d'oiseux, reste très générale. Il se contente de dire que la passion corrompt en nous la raison, que tout défaut de la raison provient en nous d'un sens charnel, que l'objet que nous trouvons bon change suivant les dispositions où nous nous trouvons, surtout suivant la passion qui nous agite, de même que le jugement du sens du goût varie d'après la disposition de notre langue [2]. Ces explications se résument dans l'adage d'Aristote, souvent cité, en effet, par saint Thomas : Ce qui apparaît à l'individu comme un but dépend de ce que l'individu est lui-même [3]. S'il en est ainsi, comment peut-on parler encore de l'ignorance morale du pécheur?

Ce principe, en effet, explique la formation dans la raison de principes moraux divers et contradictoires ; mais il suppose que la raison part toujours d'une expérience pour établir ces principes et qu'elle ne fait, en somme, autre chose que de formuler les vœux et les aspirations les plus fortes de la personne. De la sorte, si, chez tel individu, la nature sensible l'emporte sur les autres parties de son âme, la raison prendra connaissance du but sensible qu'il poursuit naturellement. Fera-t-elle en cela preuve d'ignorance? le jugement raisonnable ne doit-il pas au contraire varier à mesure que l'objet de ce jugement varie? Ce terme d'ignorance ne s'explique que si l'on recon-

[1] *Quaest. disp. de malo* 3, 6. 8. *Sum. Theol.* Ia IIae, 74, 1 ad 2. 76, 2. 3. 4. Conf. *Eth. Nic.* III, 2. 1110 *b*, 24, 25, sur la différence qu'il y a entre δι' ἄγνοιαν πράττειν et πράττειν ἀγνοῦντα.

[2] *Sum. Theol.* Ia IIae, 9, 2. 72, 2 ad 1. 77, 1.

[3] ὁποῖός ποθ' ἕκαστός ἐστι, τοιοῦτο καὶ τὸ τέλος φαίνεται αὐτῷ. *Eth. Nic.* III, 7. 1114 *a*, 32 *b*, 1. Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur. *Sum. Theol.* Ia IIae, 9, 2 et al.

naît le défaut du jugement moral dont la norme est notre nature individuelle, comme l'expérience peut nous la révéler. En le portant, la raison abandonne une partie de ses privilèges et de sa tâche, qui doit consister sans doute à juger de ce qui est bon d'après les désirs de la nature humaine idéale; et comme cette nature est la raison elle-même, il faut bien qu'elle puisse se prendre elle-même pour norme de ses propres déterminations.

Mais la réalisation de cet idéal est soumise à une condition. La raison connaît les appétits de notre moi empirique, et elle connaît l'objet que désire la nature humaine prise dans toute son étendue. Elle peut déduire de chacun de ces deux principes des conséquences sur la chose immédiatement faisable; mais ces deux déductions ne peuvent pas toujours se concilier dans le même individu : elles aboutissent le plus souvent à des jugements directement contradictoires. Si l'expérience est conforme à la théorie, et l'homme réel à l'homme idéal, la raison use à la fois de ses deux procédés pour déterminer le bien, et elle le détermine d'une manière infaillible; si l'expérience de nous-mêmes contredit, au contraire, la définition de l'homme, il en résulte au sein de la raison une lutte dont le prix sera la détermination pratique du bien. Ce prix appartiendra à celui des deux jugements qui est le plus fort en nous, le plus voisin par conséquent de l'expérience immédiate. C'est toujours en vertu de principes basés sur une connaissance scientifique ou innée de la nature humaine idéale, rationnelle que la raison porte ses jugements les plus généraux sur le bien, mais pour prononcer sur le bien dans chaque cas particulier elle sera toujours sollicitée par des appétits qui ne sont jamais en cette vie absolument soumis à notre nature raisonnable.

Saint Thomas reconnaît bien que la raison peut jusqu'à un certain point résister à ces sollicitations; malgré des désirs contraires, elle peut, dans chaque cas particulier, en tirant les

conséquences vraies de ses principes généraux incorruptibles, déclarer bon ce qui est conforme à la vraie nature humaine; mais elle ne peut le faire qu'à une condition, c'est qu'elle détourne son attention des clameurs de la passion et du plaisir. Or il est inévitable qu'un être dont la nature défectueuse a été constatée par les philosophes eux-mêmes[1], en résistant à un mouvement désordonné de la passion, tombe dans un autre mouvement désordonné. La déduction nécessaire pour que nous arrivions à un jugement vraiment raisonnable exige du temps, et la passion, dans la règle, ne nous laisse pas le temps de la réflexion; c'est là peut-être ce qui lui donne tant de pouvoir pour lier la raison et la plonger dans l'ignorance [2]. En ce cas, c'est toujours la raison, considérée comme faculté qui prononce sur ce qui est bien, mais une raison dans l'ignorance [3] et qui ne parle pas de son fond; on peut dire que la raison sous le joug de la passion, en vient à porter des jugements déraisonnables.

Un grand nombre de faits d'expérience prouvent, en effet, qu'on peut avoir une certaine science du bien, et cependant pécher; à défaut de ces faits, les textes sacrés[4] montrent, contrairement à la théorie de Socrate, que la science ne gouverne pas notre vie avec une autorité invincible. Il faut donc distinguer, à l'exemple d'Aristote, entre une connaissance sans pouvoir sur notre vie morale et une connaissance à laquelle rien ne saurait résister. Celle-ci est une connaissance actuelle du bien particulier; la science universelle a beau être la plus certaine de toutes, elle ne tient pas le premier rôle (principalitatem)

[1] Comp. *Eth. Nic.* VII, 15. 1154 *b*, 28 sqq.

[2] *Quaest. disp. de ver.* 24, 12. 25, 5.

[3] Ou plutôt dans l'erreur; ce que nous appelons ignorance, l'absence pure et simple du savoir, porte dans saint Thomas le nom de *nescientia*, son *ignorantia* est une connaissance partielle, mais qui devient fausse par le fait qu'elle n'a pas conscience de ses limites.

[4] Luc XII, 47; Jacq. IV, 17.

dans la détermination de l'action, qui est toujours un fait particulier, individuel. Il faut qu'au bon moment elle donne naissance à un jugement particulier, dont on ait la connaissance, non pas virtuelle ou habituelle, mais actuelle ; et pour qu'on ait la connaissance actuelle d'une chose, il ne suffit pas qu'on répète machinalement la proposition qui exprime cette connaissance, il faut qu'on sache ce qu'on dit et qu'on puisse en juger vraiment. Tel homme passionné peut avouer des lèvres qu'il fait ce qu'il ne doit pas faire ; au fond de son cœur, il pense qu'il doit faire ce qu'il fait. Comme les principes les plus généraux de la raison relatifs à l'action sont inaltérables, l'effet de la passion consiste précisément à nous distraire de façon que nous ne puissions en concevoir nettement les conséquences particulières. Celles-ci ne sauraient résulter du principe général qu'au moyen d'un jugement particulier, que la passion nous fait perdre de vue : ainsi, celui qui sait, en thèse générale, que la fornication est un mal peut, à un moment donné, se livrer à un commerce illicite avec une femme, précisément parce qu'il oublie que cet acte qu'il approuve pour un instant est un acte de fornication.

La passion peut aller plus loin d'ailleurs, elle ne se contente pas toujours de fermer la bouche au sain raisonnement, elle lui en substitue parfois un autre, dont elle nous impose la conclusion. Mais la majeure de ce raisonnement n'est que ce principe inhérent à la concupiscence : le plaisir doit être recherché. Quand la passion nous rappelle vivement ce principe ou ce besoin, c'est à lui que nous rapportons toutes nos autres connaissances, et alors, dès que nous acquérons la conviction que tel acte nous procurera du plaisir, nous y sommes puissamment attirés [1].

[1] *Sum. Theol.* I^a II^{ae}, 77, 2. *Quaest. disp. de malo* 3, 9.

Malgré son caractère raisonné, Aristote et saint Thomas font rentrer cet acte dans la catégorie des actes d'incontinence, qui n'excluent point la connaissance générale du bien. D'où résulte que l'appétit sensible, dont l'objet, d'après les déterminations ordinaires de la psychologie péripatéticienne, devrait être toujours individuel, renferme en soi une proposition générale, qui peut devenir la majeure d'un raisonnement. Seulement ce raisonnement de l'incontinent est encore imparfait et irrégulier : il contient quatre propositions, parce qu'à la majeure fournie par la concupiscence : *omnem delectationem esse sectandam* s'oppose celle de la raison : *nullam fornicationem esse faciendam*[1].

A plus forte raison faut-il faire entrer dans les actes d'incontinence ceux qui n'ont été précédés d'aucune délibération raisonnable, et qui nous sont suggérés par le simple appétit sensible nous affirmant d'une manière immédiate que l'acte serait agréable ; et cela dans des conditions telles que la raison délibérante n'a pas le loisir de s'interposer, soit pour y adhérer, soit pour l'entraver. Les péchés qui se produisent ainsi ne sont que des péchés imparfaits et véniels, leur peu de gravité vient de ce qu'ils nous sont en somme assez extérieurs : notre vrai moi n'y contribue pas, car notre vrai moi est notre raison. Le péché est d'autant moins grave qu'infectant moins notre raison, il est seulement le fruit d'une passion violente : il disparaît complètement chez les fous, chez qui la passion n'infecte pas à proprement parler la raison, mais l'anéantit ou du moins la paralyse absolument ; il disparaîtrait complètement aussi dans le péché véniel, si la raison n'y avait aucune part[2]. Mais elle y a pris une part, si restreinte soit-elle d'ailleurs, par le seul fait qu'elle ne s'y est pas opposée, bien qu'elle en

[1] *Sum. Theol.* Ia IIæ, 77, 2 ad 4.

[2] *Sum. Theol.* Ia IIæ, 77, 6, 8. 74, 3 ad. 3. *Quaest. disp. de malo* 7, 6.

eût le pouvoir. Par là, elle a subi et comme accepté, sans aucune délibération d'ailleurs, le jugement passionné sur la bonté de l'acte auquel elle ne s'oppose pas. Cela suffit pour rendre cet acte volontaire et pour en faire un péché : tous les péchés, même les péchés véniels, sont donc un produit de notre volonté, sans quoi ils ne seraient pas des actes humains[1].

Le rôle de la volonté dans le péché véniel est un des points sur lesquels saint Thomas s'écarte le plus, sinon de la pensée dernière d'Aristote, du moins de la doctrine qu'il enseigne dans sa Morale. Il est facile de remarquer que les termes vouloir, volonté y reviennent rarement, le plus rarement possible. Nous savons seulement que la volonté, pour Aristote comme pour tous ses disciples, est l'appétit intellectuel, l'appétit déterminé, dirigé par la raison[2] ; d'où résulte que quand nous agissons contre la raison, ce n'est pas notre volonté qui détermine le mouvement, et que nous agissons autrement que nous ne voulons. Ce résultat se trouve consigné en toutes lettres à deux endroits au moins de la Morale : Les membres paralysés du corps, dit Aristote, dévient à gauche quand on veut les mouvoir à droite ; il en est absolument de même de l'âme, car les impulsions (ὁρμαί) de l'homme incontinent vont en sens contraire [de sa volonté][3]. Et ailleurs il ajoute : Personne ne veut être victime d'une injustice, pas même l'incontinent ; mais [si l'incontinent se fait injure à lui-même], il agit en dehors de sa volonté (ἀλλὰ παρὰ τὴν βούλησιν πράττει) ; car personne ne veut ce qu'il ne croit pas être bon, et l'incontinent ne fait pas ce qu'il croit devoir faire[4].

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 71, 6. *Quaest. disp. de malo* 2, 1.

[2] *De An.* III, 10. 433 *a*, 23-25. III, 9. 432 *b*, 5.

[3] *Eth. Nic.* I, 13. 1102 *b*, 18-21 ; d'après le contexte le mot sous-entendu ne peut être que προαίρεσις, mais βούλησις serait plus exact au point de vue de la doctrine.

[4] *Eth. Nic.*, V, 11. 1136 *b*, 6-9.

L'état de l'incontinent est donc caractérisé, d'après Aristote, par la présence d'une volonté droite, mais faible, incapable de résister à une impulsion beaucoup plus puissante; et rien ne peut faire supposer que la volonté prend une part positive aux mouvements passionnés qui l'agitent. Cette façon d'envisager la volonté et son rôle dans notre vie est favorisée encore par les passages si connus de saint Paul : Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais; je fais ce que je ne veux pas... vouloir le bien m'est naturel, mais non faire le bien, car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas[1]. La chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair, car ils sont opposés l'un à l'autre, afin que vous ne fassiez pas ce que vous voudriez[2]. Il va sans dire qu'une conception recommandée par de si hautes autorités ne saurait manquer absolument à l'œuvre de saint Thomas. Il sait, lui aussi, que l'appétit sensitif peut, en provoquant une sorte de distraction des forces de l'âme, paralyser et annuler l'action propre de la volonté, qui est de tendre à l'objet proposé par la raison comme un bien[3]. Toutefois il est obligé d'aller plus loin, ou si on le veut de revenir sur ses pas, pour tenir compte des pouvoirs plus étendus qu'il reconnaît à la volonté. Elle possède un pouvoir efficace, elle peut exercer une action positive sur les appétits sensibles, même déréglés. Cette idée n'était pas absolument étrangère à la doctrine d'Aristote, puisqu'il admettait que par la continence l'homme peut résister à ses appétits déréglés et agir comme agirait un homme tempérant. Qu'en résulte-t-il relativement au rôle de la volonté dans l'acte d'incontinence? Aristote ne le disait pas[4], mais saint Thomas

[1] Rom. VII, 15-19.
[2] Gal. V, 17.
[3] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 77, 1.
[4] Il va cependant jusqu'à dire, mais sans développer sa pensée, que parfois l'appétit sensible triomphe de la volonté, et la met en mouvement; quoique l'ordre naturel soit l'ordre inverse. (*De An.* III, 11. 434 *a*, 12, 13.)

peut d'autant moins le négliger qu'il insiste plus que son maître sur le pouvoir de la volonté. Si la volonté est puissante, même sur l'appétit irrationnel, ou du moins sur ses effets extérieurs; quand celui-ci détermine quelque mouvement du sujet, on ne pourra pas dire que la volonté était impuissante à le réprimer. Elle n'est impuissante que parce qu'elle veut l'être, il faut qu'elle ait renoncé à son droit de *veto*, qu'elle n'ait pas voulu ; et qu'est-ce qui peut l'avoir empêchée de vouloir, sinon elle-même? Cet acte d'abstention qui n'est pas tout à fait une volition catégorique se nomme chez saint Thomas le *consentement* de la volonté : la volonté consent aux sollicitations de l'appétit sensible, sans quoi celles-ci resteraient impuissantes : l'appétit inférieur n'est pas capable de causer un mouvement sans le consentement de l'appétit supérieur[1]. Ce consentement n'est ni une résistance, ni une accession positive de la volonté ; il n'en résulte pas un commandement catégorique de l'acte auquel la passion nous entraîne, mais un simple lais-

[1] *Sum. Theol.* I^a, 81, 3. Il est à remarquer que saint Thomas invoque à l'appui de cette doctrine du consentement indispensable de la volonté le passage d'Aristote où les divers appétits de notre âme sont comparés dans leur action aux sphères célestes qui s'entraînent l'une l'autre. (*De An.* III, 11. 434 *a*, 13, 14.) Cette citation est certainement abusive : le passage en question, à le considérer seul, affirme que tout mouvement de l'âme se propage de haut en bas ; or, dans le phénomène que saint Thomas analyse, il s'agit d'un acte de volonté causé par un acte de l'appétit sensible, c'est-à-dire d'un mouvement qui se propage du bas en haut de notre âme. Saint Thomas aurait dû s'appuyer sur les mots d'Aristote qui précèdent immédiatement, et qui renferment, en effet, en germe sa théorie du consentement de la volonté : νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν, seulement ces mots laissent ouverte la grosse question de savoir comment ce qui est naturellement inférieur peut mouvoir ce qui est naturellement supérieur, et saint Thomas tient à retenir au moins quelque apparence que même dans l'acte d'incontinence, c'est la volonté qui détermine le mouvement de l'appétit sensible. (Comp. *Quaest. disp. de ver.* 25, 4.) La conception à laquelle il semble s'arrêter est donc celle-ci : l'appétit inférieur agit sur l'appétit supérieur de façon à déterminer le sens dans lequel l'appétit supérieur agira sur l'inférieur ; la volonté devient ainsi comme un intermédiaire entre le mouvement intérieur de la sensualité et ses conséquences extérieures.

ser-passer, dont les effets sont du reste exactement les mêmes que ceux d'une accession positive[1]. Cette neutralité observée par la volonté étant après tout voulue, saint Thomas doit reconnaître que la volonté peut être déterminée et mise en mouvement par l'appétit sensible[2].

Comment cette action de l'appétit inférieur sur l'appétit supérieur peut-elle s'accorder avec la définition de la volonté? La volonté étant l'appétit de la raison n'obéit qu'à des motifs d'une portée générale; l'appétit sensible, au contraire, n'a jamais d'autre objet qu'un être individuel; comment se fait-il donc que la volonté puisse accéder à sa sollicitation? La première réponse de saint Thomas à cette grave question consiste à dire que l'objet de tout appétit est toujours individuel[3] à l'inverse de l'objet de la connaissance raisonnable, qui est toujours un être général. Cette réponse est évidemment insuffisante; car si l'objet dernier de la volonté est toujours un être individuel, la volonté ne le recherche qu'à cause de certains caractères généraux, dont elle reconnaît la présence dans cet être.

Puisque la volonté est active dans le consentement donné à la passion, il faut qu'elle ait des motifs raisonnables pour le donner. C'est bien ainsi qu'en dernier lieu saint Thomas entend les rapports de la raison, de la volonté et de l'appétit sensible. Il ne lui suffit pas de dire que la passion impose à la raison un faux jugement sur la chose bonne particulière, il faut encore que la volonté soit convaincue par des raisons générales qu'elle doit consentir à l'acte provoqué par la passion; l'absence même d'opposition venant de la raison équivaut à un acquiescement catégorique, et devient pour la volonté le

[1] *Quaest. disp. de malo* 7, 6 ad. 2, ad 6.
[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 9, 2. 77, 1. 3 ad 3.
[3] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 9, 2 ad 2.

véritable motif déterminant. Ainsi, la raison supérieure, celle qui considère toute chose à la lumière de la loi divine, devient la complice de tout consentement de la volonté aux appels de la sensualité, parce qu'étant en possession de principes pareils, elle ne nous persuade pas de nous contenir [1]. Cette abstention de la raison renferme implicitement une sorte de jugement approbatif prononcé par la plus haute de nos facultés ; car en nous abstenant de consulter la loi naturelle ou la loi divine au sujet d'un acte qui s'oppose à l'une ou à l'autre, nous tombons dans le péché de mépris de cette loi [2].

Le maître de la scolastique chrétienne juge donc sévèrement ces actes de passion, que le philosophe païen semblait regarder avec assez d'indulgence. D'un autre côté, tout en conservant les formules de l'école, saint Thomas compromet la distinction même établie avec tant de soin par Aristote entre la mauvaise action préméditée et le mouvement spontané que détermine la perspective du plaisir ; il prétend rendre notre raison et notre volonté actives, non seulement dans ce qu'elles ont décidé, mais aussi dans ce qu'elles n'ont pas décidé, d'où l'on pourrait et devrait même conclure qu'à chaque fois que notre volonté est sollicitée par la sensualité, il y a délibération en nous sur la question de savoir si la raison s'opposera ou non à cette sollicitation [3]. En interprétant ainsi la doctrine d'Aristote, saint Thomas revient sans s'en douter à la foi en la toute-puissance de la volonté en nous qui est à la base du paradoxe socratique. Socrate disait : « L'homme veut tout ce qu'il croit bon ; il ne fait que ce qu'il veut » (sauf empêchement extérieur).

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 15, 4.

[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 74, 7. 9. *Quaest. disp. de malo* 3, 10. *de ver.* 15, 3.

[3] Comp. *Sum. Theol.* Iª IIæ, 16, 4 ad 3 : In quolibet actu voluntatis potest accipi consensus et electio et usus ; ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum.

Aristote adoptant la même définition de la volonté insistait sur les bornes que notre propre nature impose à la volonté. « L'homme, » disait-il, « ne veut que ce qu'il croit bon ; mais il fait souvent autre chose que ce qu'il veut. » Saint Thomas serait disposé à admettre que, d'une façon ou de l'autre, l'homme, à moins toujours d'obstacles extérieurs, ne fait que ce qu'il veut faire ; mais par sa doctrine du consentement de la volonté aux sollicitations de la sensualité, il donne à penser que l'homme veut autre chose que ce qu'il juge bon. Ce principe nouveau n'est pourtant émis nulle part d'une manière catégorique, ou plutôt c'est le contraire, c'est la définition intellectualiste de la volonté qu'on retrouve avec ses conséqueuces dans la Somme et dans les Questions disputées, et quoique la doctrine thomiste, à certains égards, ressemble plutôt à du platonisme qu'à de l'aristotélisme, fidèle à l'autorité de la lettre d'Aristote, saint Thomas le suit dans tontes ses attaques contre Platon.

CHAPITRE VI

De l'acte volontaire et du libre arbitre.

Nous avons déjà pu nous convaincre en exposant la doctrine d'Aristote que les termes *acte volontaire* et *acte de volonté* n'avaient pas pour lui le même sens, mais que le sens du premier était notablement plus étendu que celui du second. Chez saint Thomas, il n'en est pas autrement. Un acte de volonté est un acte auquel on s'est décidé ensuite d'un acte de raison intuitive ou discursive, un acte volontaire est un acte dont on est bien vraiment l'auteur, à l'exclusion de tout autre agent. Tous les êtres naturels ont en eux-mêmes, et non hors d'eux-mêmes seulement, un principe de mouvement; la pierre, par exemple, a en elle le principe du mouvement qui la fait mouvoir de haut en bas, quand aucun objet n'agit sur elle. Cependant on ne dira pas qu'elle se meuve elle-même, ni que son mouvement soit volontaire, car elle n'agit pas en vue d'un but ; toutes les fois que son mouvement a un but, ce but lui est assigné par un autre qu'elle. Pour qu'un mouvement soit dit volontaire, il ne suffit pas que le mobile se meuve en vertu d'un principe intérieur, il faut encore qu'en vertu de ce même principe intérieur il se

meuve en vue d'un but; or cela n'est possible que lorsque le but est connu de l'être qui se meut. L'homme adulte, par la perfection de ses facultés appréhensives, est donc plus capable de mouvement volontaire que tout autre être naturel [1]; mais le petit enfant et la brute ont déjà des mouvements volontaires, car ils connaissent un but auquel ils se portent, bien qu'ils ne possèdent pas la notion abstraite de l'objet qu'ils se proposent comme but, et qu'ils ne puissent la mettre dans un rapport raisonné avec l'emploi de certains moyens. Il suffit qu'un être participe de loin à la raison et à la volonté pour qu'il ait des mouvements volontaires [2]. Ce semblant de volonté s'oppose déjà à la violence : aucun appétit ne peut être forcé, bien que chacun des actes extérieurs qu'il produit naturellement puisse être à l'occasion entravé par la violence ou reproduit par elle. Nous pouvons être contraints ou empêchés de marcher, de parler, de faire quoi que ce soit; nous ne pouvons être ni contraints ni empêchés de désirer [3]. Il suit de là que les actes que nous commettons par passion sont des actes volontaires, car ils ont pour principe intérieur à l'agent la connaissance sensible du but que celui-ci poursuit. Les actes causés par la crainte offrent un mélange de volontaire et d'involontaire : considérés en eux-mêmes ils sont involontaires, car personne ne désire, par exemple, jeter ses marchandises à la mer pour le plaisir de les y jeter; mais, dans les circonstances données, ils sont volontaires, on les veut en vue de leurs résultats, c'est-à-dire, pour suivre l'exemple choisi, afin d'avoir la vie sauve. D'où l'on peut conclure que ces actes sont volontaires absolument parlant, c'est-à-dire tels qu'ils se produisent dans la réalité, et relativement involontaires, c'est-à-dire si on les

[1] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 6, 1.
[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 6, 2.
[3] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 6, 5.

considère en dehors des circonstances qui leur donnent naissance[1]. Or ce point de vue est évidemment bien moins important que le premier pour l'appréciation de l'acte.

Quant à l'ignorance, elle produit un acte involontaire, quand cet acte est contraire au désir de l'agent ; si l'on accomplit sans le savoir le même acte qu'on accomplirait en connaissance de cause, si, par exemple, croyant tuer un cerf, on tue son ennemi qu'on veut tuer, l'ignorance n'est que concomitante, et l'acte n'est pas involontaire. L'ignorance conséquente est l'ignorance voulue, soit catégoriquement voulue, soit voulue par négligence, c'est-à-dire par une simple omission de vouloir, qui est déjà un acte volontaire. Tantôt elle porte sur un fait particulier, tantôt sur un principe général ; dans aucun de ces cas elle ne saurait être la cause principale de l'involontaire, elle en est la cause accidentelle (médiate) quand elle modifie effectivement le résultat de l'action. L'ignorance qui produit vraiment l'involontaire est celle qui modifie ce résultat, mais qui, en même temps, précède la volonté, n'étant elle-même voulue en aucune façon, ni directement, ni par négligence[2].

Peut-on conclure de ce qui précède que tout acte volontaire est un acte dont son auteur est le maître ? non certes, puisque les brutes elles-mêmes ont des mouvements volontaires[3]. La nature sensible a bien en soi le principe d'un mouvement en vue d'un but, qu'elle saisit par un acte de connaissance ; mais ce mouvement n'est pas en son pouvoir. L'animal, à l'aspect

[1] Voilà un des cas, bien rares assurément, où saint Thomas ne suit pas la terminologie d'Aristote. Pour Aristote, l'acte accompli par crainte est précisément un acte absolument involontaire, parce qu'il est involontaire considéré en lui-même, et relativement volontaire, parce qu'il est volontaire dans les circonstances où il se produit. (*Eth. Nic.* III, 1. 1110*a*, 9-18 ; *b*, 3-7.) Cette désignation est beaucoup plus naturelle. On ne voit pas pourquoi saint Thomas l'a modifiée ; au reste la pensée est exactement la même chez l'un et chez l'autre.

[2] *Sum. Theol.* I[a] II[æ], 6, 6-8.

[3] *Sum. Theol.* I[a] II[æ], 6, 2 ad. 2.

de ce qui lui semble délectable, ne peut ni s'empêcher de le convoiter, ni réprimer les effets de cette convoitise; il ne commande pas plus à son inclination naturelle que la pierre, quand elle tend vers le bas, sans connaître même ce lieu où elle tend. On est agité par l'appétit sensible comme par l'appétit naturel ; ni par l'un, ni par l'autre, on n'agit[1].

L'homme seul est doué de la faculté de choisir le but prochain de son mouvement, et, par conséquent, d'agir au sens entier de ce mot, et il est libre dans cette élection ; c'est ce qu'on exprime en disant qu'il a le *libre arbitre*[2]. L'homme par là est un intermédiaire entre l'être inférieur, qui ne fait rien que par nécessité, et l'être parfait, qui agit en dehors de toute nécessité, et n'a même pas besoin d'une matière sur laquelle son action s'exerce. Seul le libre arbitre explique qu'on puisse agir sur la volonté par des ordres, des conseils ou des raisonnements. Si les actes humains avaient Dieu pour cause immédiate, il ne pourrait s'y trouver aucun mal ; s'ils étaient soumis au destin ou à la nature, ils présenteraient une uniformité complète ou presque complète ; enfin s'ils relevaient de la fortune ou du hasard, ils se produiraient contre toute prévision. Leur irrégularité d'une part ; de l'autre, le fait qu'on peut jusqu'à un certain point les prévoir ; enfin la présence du mal en eux ne peuvent s'expliquer que si l'on admet que l'homme est doué du libre arbitre[3].

En quoi consiste la différence entre ce libre arbitre humain et la simple faculté animale de mouvement volontaire ? Non pas dans la présence d'un acte de connaissance à la base de ses déterminations, mais dans le fait que ce jugement même est soumis à notre empire, que nous en sommes en quelque façon les maîtres. La brute suit toujours le jugement naturel

[1] *Quaest. disp. de ver.* 22, 4. 24, 2. 25, 1. *Sum. Theol.* Iª IIæ, 13, 2. 17, 2.
[2] *Sum. Theol.* Iª, 83. 1, 3.
[3] *Sum. Theol.* Iª, 83, 1. *Quæst. disp. de ver.* 24, 1.

que Dieu lui a donné, elle ne peut réagir sur lui, elle n'a pas libre arbitre ou libre jugement sur les biens qu'elle doit poursuivre, pas plus que sur aucune autre chose[1]. L'homme peut réagir sur son propre jugement et le modifier, par là son appétit devient libre comme son jugement lui-même[2]. Mais comment peut-on modifier un jugement? Par la réflexion, par un autre jugement allant plus loin que le premier, portant sur les termes mêmes dont on s'est servi pour le porter. De là vient que l'appétit qui est le principe de l'élection doit porter l'empreinte de la raison, et a reçu de ce chef ce nom de libre arbitre ou libre jugement[3]. Le libre arbitre n'est pas autre chose que la faculté d'élire, c'est-à-dire de désirer ce que la raison a déclaré bon et immédiatement faisable ; il ne diffère donc nullement en fait de la volonté, puisque c'est par la volonté que nous élisons seulement le mot de libre arbitre appuie plus que celui de volonté sur le caractère raisonnable de l'appétit proprement humain[4]. Toute la racine de la liberté se trouve dans la raison ; voilà pourquoi l'homme seul est libre. La brute n'a qu'un semblant de libre arbitre, parce que la raison est remplacée chez elle par une sorte de prudence naturelle toujours déterminée dans le même sens, incapable d'une comparaison proprement dite, et qui n'a nulle conscience des motifs qui la déterminent[5].

Le libre arbitre est donc la faculté de choisir entre divers biens, dont chacun peut être pris comme objet d'une action ; ce choix reposant sur une comparaison ne peut porter sur le bien suprême et parfait, qui ne saurait se comparer à aucun autre bien, ni devenir l'objet de la moindre hésitation. A

[1] *Quaest. disp. de ver.* 24, 1.
[2] *Quaest. disp. de ver.* 24, 2.
[3] *Sum. Theol.* Iª, 83, 3. *Quaest. disp. de malo* 6. *de ver.* 15, 3. 24, 2. 24, 4.
[4] *Quaest. disp. de ver.* 24, 6.
[5] *Quaest. disp. de ver.* 24, 2.

l'égard du bonheur, nous n'avons pas le libre arbitre ; pour peu que nous pensions à lui, il est impossible que nous ne le préférions pas à tout autre bien. Nous n'avons de libre arbitre qu'à l'égard des biens imparfaits et particuliers que nous poursuivons à cause du bonheur, comme moyens pour devenir heureux. Au libre arbitre correspond, dans le domaine théorique, non l'intellect, qui saisit les principes, mais la raison, qui en déduit les conséquences[1].

Il peut sembler surprenant que la liberté de nos actes dépende de notre caractère raisonnable, puisque cette liberté doit expliquer ce qu'ils ont souvent d'inattendu, d'impossible à prévoir mathématiquement. La démonstration mathématique, et en général la démonstration scientifique, procède, elle aussi, par comparaison de diverses propositions; son résultat toutefois n'a rien du tout d'imprévu, il est absolument le même pour tout le monde, et n'est nullement soumis à une liberté de choix. Cette différence entre les délibérations de la raison pratique et les démonstrations de la raison théorique provient de la différence des matières sur lesquelles portent les unes et les autres. La démonstration portant sur un objet nécessaire, sa conclusion est nécessaire aussi. La délibération portant sur des choses contingentes, peut aboutir suivant les cas à des résultats opposés, « comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et dans l'art de la persuasion que la rhétorique enseigne[2]. » Le jugement que la raison porte sur le rapport entre deux quantités est le même en tout état de cause, son jugement sur la supériorité de l'un ou l'autre des biens entre lesquels elle est appelée à choisir dépend à beaucoup d'égards de l'occasion. C'est l'occasion qui le plus souvent détermine le point de vue auquel on se place

[1] *Sum. Theol.* Iª, 82, 2. 83, 4. *Quaest. disp. de ver.* 24, 1.
[2] *Sum. Theol.* Iª, 83, 1. *Quaest. disp. de malo* 24, 1.

pour juger; c'est elle aussi, il faut s'en souvenir, qui détermine le bien lui-même : notre propre être variant suivant les circonstances, le but auquel il tend doit varier aussi en raison de la relation étroite qu'il y a entre la nature d'un être et sa fin[1].

La contingence de nos jugements pratiques s'explique donc en définitive par la contingence de leur objet, et c'est elle à son tour qui explique la contingence de nos actions ; c'est ainsi que le libre arbitre peut se démontrer, sans qu'il soit nécessaire de chercher son essence dans la possibilité de nous déterminer en dehors des motifs rationnels, ou du moins en dehors de ce que nous avons reconnu bon d'une manière ou d'une autre. Sans doute, comme saint Thomas le dit lui-même[2], tant qu'un artiste a conçu la forme d'une maison en général, sa volonté reste indéterminée quant à la forme ronde ou carrée qu'il lui donnera ; mais cette indétermination cesse dès que la raison donne la préférence à l'une de ces formes sur l'autre; et la volonté, d'autre part, ne saurait rien accomplir tant que cette préférence n'a pas été donnée. Sur ce dernier point, l'on ne peut dire que saint Thomas soit absolument catégorique, mais il est assez explicite pour qu'on ne puisse hésiter sur le fond de sa pensée. Il expose de la façon la plus lucide l'objection qu'on peut tirer contre le libre arbitre de l'action déterminante des motifs sur la volonté : « Quand deux choses sont absolument égales, dit-il, l'homme n'est pas plus porté vers l'une que vers l'autre ; ainsi un homme qui a faim, s'il a de chaque côté de lui un mets également appétissant et placé à une égale distance, n'est pas plus porté vers l'un que vers l'autre, au dire de Platon dans l'explication qu'il donne du repos de la terre au milieu de l'espace, comme cela est rap-

[1] *Quaest. disp. de malo* 6.
[2] *Quaest. disp. de malo* 6.

porté par Aristote dans le Traité du Ciel[1]. Or, vous pourriez encore moins choisir ce que vous regardez comme inférieur que ce que vous regardez comme égal. Par conséquent, si on vous propose deux, trois ou un plus grand nombre d'objets dont l'un vaille mieux que les autres, il est impossible que vous choisissiez les derniers. Vous prenez donc nécessairement celui qui vous paraît le meilleur. Mais toute élection porte toujours sur ce qui semble le meilleur ; il s'en suit que toute élection est nécessaire. »

Après avoir exposé ainsi l'objection, saint Thomas n'y répond que par une fin de non recevoir : « Rien n'empêche, dit-il, que dans l'hypothèse de deux choses parfaitement égales à un point de vue, on ne trouve dans l'une quelque avantage qui la rende supérieure à l'autre, et que la volonté, pour ce motif, ne se porte vers celle-ci plutôt que vers celle-là[2]. » Ceci veut dire sans doute que l'égalité absolue entre des motifs opposés est une hypothèse gratuite, à laquelle la réalité ne répond jamais, de sorte que l'objection exposée n'a pas d'importance pratique ; mais au point de vue théorique, elle reste sans réfutation, parce qu'elle exprime la pensée même de saint Thomas. La réponse qu'il aurait dû lui donner pour être complet aurait été que l'homme fait acte de libre arbitre du moment que sa raison apprécie les divers mobiles d'action qui se présentent à elle.

[1] Comp. *De Cœlo* II, 13. 295 *b*, 10-16. On ne voit pas pourquoi saint Thomas parle ici de Platon. D'après Aristote, c'est Anaximandre qui explique l'immobilité de la terre en disant qu'étant au centre de l'univers, aucune cause ne saurait la pousser d'un côté plutôt que de l'autre. Aristote repousse l'explication d'Anaximandre et ajoute (*b*, 30-34) : « Cet argument est le même par lequel on prouve qu'un cheveu, si fortement fût-il tendu, ne saurait se casser s'il était également tendu dans toute sa longueur, et qu'un homme resterait immobile, également torturé par la faim et la soif, s'il était à égale distance des mets et des boissons. »

[2] *Sum. Theol.* Iª IIæ, 13, 6 ad 3.

Dans quel sens peut-on dire donc que la volonté, ou ce qui revient au même, le libre arbitre, s'oppose à la nécessité ? Pour le décider, il faut distinguer trois genres de nécessité. La nécessité conditionnelle est le simple rapport entre un principe posé d'une manière quelconque et telles ou telles conséquences de ce principe. Il est évident que la volonté est soumise à ce genre de nécessité : le principe de ses déterminations est la fin, les conséquences en sont les moyens. Qui veut la fin, veut les moyens ; et quand on n'aperçoit qu'un moyen pour parvenir à une fin, la volonté est liée à ce moyen par une nécessité conditionnelle[1]. Mais cette nécessité a pour origine un acte de volonté, car aucune nécessité conditionnelle ne saurait, à elle seule, déterminer l'admission d'un principe, ni la volition d'un but.

Dans son rapport avec le but, la volonté ne saurait entrer en conflit qu'avec deux nécessités, celle d'une contrainte dont le principe lui serait extérieur, et celle de la nature, dont elle porterait le principe en elle-même.

Il est tout d'abord évident que la volonté ne peut être soumise à aucune contrainte, bien que chacun des actes qu'elle commande puisse l'être. La contrainte consiste en ce qu'un mobile reçoit du dehors un mouvement contraire à son inclination naturelle ; ainsi, la pierre est soumise à la violence quand elle est jetée en l'air, parce que son inclination est vers le bas ; mais le principe même de son mouvement n'est pas soumis à la contrainte, il y a toujours tendance naturelle, inclination de la pierre à descendre. Ainsi en est-il de la volonté ; ses effets extérieurs peuvent être absolument annulés par la violence, mais elle-même n'y est pas soumise. Pour qu'une volonté fût contrainte à vouloir, il faudrait qu'à la fois elle voulût et ne voulût pas, qu'elle eût à la fois inclination et aversion pour le même

[1] *Quaest. disp. de malo* 6.

objet [1], ce qui est contradictoire. Reste la nécessité de nature, qui n'a en soi rien de contraire à la volonté, puisque la volonté elle-même est une nature. S'il est un objet auquel tendent toutes les volontés humaines, on en pourra conclure que la volonté a par sa nature même un objet nécessaire; cet objet existe, comme nous le savons déjà, c'est le bonheur. Personne ne veut, ni ne peut vouloir le malheur; il ne dépend pas de nous de vouloir le bonheur ou de ne le vouloir pas; comme il est le bien parfait auquel rien ne manque, il ne saurait être comparé à nul autre. Personne donc, à proprement parler, ne pourrait le choisir au milieu d'autres biens; à l'égard du bonheur, nous n'avons pas le libre arbitre, et toutefois la nécessité qui nous le fait rechercher constamment et au-dessus de toute autre chose ne s'oppose en rien à la liberté ou à l'indépendance de notre volonté, dont elle ne fait qu'exprimer la loi [2].

Non seulement notre volonté a par nature un objet nécessaire, mais cet objet doit être le premier de tous, le principe des autres appétibles, comme la nature est le fondement même de notre volonté [3]. N'en résulte-t-il pas que c'est aussi par nécessité que nous voulons toutes les autres choses que nous voulons, puisque notre volonté est soumise à la nécessité naturelle quant à son objet suprême, et à la nécessité conditionnelle quant à l'emploi des moyens. Saint Thomas reconnaît que cette opinion n'est pas contradictoire, comme le serait celle qui voudrait assujettir la volonté à une contrainte extérieure; toutefois il la déclare hérétique et même étrangère à la philosophie morale, dont elle détruit les principes : le mérite et le démérite de nos actes, le pouvoir de la délibération, de l'exhorta-

[1] *Sum. Theol.* I^a^ 82, 1. I^a^ II^æ^, 6, 4. *Quaest. disp. de ver.* 22, 5.

[2] *Sum. Theol.* I^a^ 82, 1, 2. I^a^ II^æ^, 5, 8 10, 2. *Quaest. disp. de malo* 3, 3. 6, 1.

[3] *Quaest. disp. de ver.* 22, 5.

tion, du précepte, de la punition, de la louange et du blâme. Il la réfute en montrant que les biens finis ne sont jamais la condition indispensable du bonheur, pas plus que les propositions particulières auxquelles notre raison se range ne sont toutes une conséquence nécessaire des principes premiers. De ce qu'on veut nécessairement être heureux il ne résulte donc pas nécessairement qu'on veuille la richesse, la gloire, ou aucun autre bien particulier. Ces biens étant tous imparfaits ne sont des biens que par certains côtés, ils peuvent toujours être considérés dans leur caractère défectueux, par lequel ils ne mettent point la volonté en mouvement, de même que l'œil regardant un objet qui n'est éclairé qu'en partie peut le voir ou ne pas le voir, suivant qu'il en considère la partie éclairée ou la partie non éclairée. Les contraires des biens particuliers sont aussi des biens à de certains points de vue, ils peuvent donc aussi déterminer notre volonté, et l'état où nous nous trouverons nous-mêmes décidera celui de ces points de vue qui s'imposera à nous. A la nécessité naturelle de la volition du bonheur s'ajoute donc, sans contradiction, la contingence naturelle de nos volitions des biens particuliers.

Il est vrai qu'il est des biens qui sont avec le bonheur dans une relation nécessaire : ce sont les biens infinis, c'est Dieu lui-même, qui est le bien parfait : hors de lui, nul ne peut être heureux, car le bonheur consiste dans l'union la plus intime avec lui. Mais cette relation du vrai bonheur avec l'essence de Dieu ne nous est pas naturellement ni nécessairement connue, beaucoup d'hommes l'ignorent ; aussi Dieu n'est-il pas l'objet nécessaire de la volonté humaine, qui ne se porte jamais que sur le bien saisi par la raison. Quoique l'homme ne puisse pas échapper réellement et définitivement à Dieu, c'est par un acte de libre arbitre qu'il le cherche d'une manière explicite, avec

conscience de ce qu'il fait, comme c'est avec le libre arbitre qu'il se propose pour but de conduite l'acquisition de n'importe quel bien particulier [1].

En affirmant que la nature humaine est douée du libre arbitre, nous n'avons tenu compte que de la nature raisonnable de l'homme, dans laquelle il réside tout entier; il faut encore examiner la question de savoir jusqu'à quel point notre nature sensible permet d'admettre que nous possédions une faculté pareille. Si les actes de passion sont sans aucun doute des actes volontaires, il ne semble point qu'on puisse en faire des actes de libre arbitre; ils ne sont point déterminés par un jugement librement prononcé par la raison, puisque leur origine première est un mouvement de l'appétit sensible à la vue d'un bien extérieur. Mais ce mouvement, comme nous l'avons vu, ne suffit pas à lui seul pour assurer l'acte extérieur, il faut qu'il s'y ajoute un consentement de la volonté; or, ce consentement ne saurait être déterminé que par un jugement raisonnable, et la passion, quelle que soit sa puissance, ne saurait agir avec nécessité sur la raison. Au contraire, il reste toujours à la raison ce qu'il faut pour résister à ses entraînements. Dieu dit à Caïn rempli de colère contre son frère : « Ton appétit sera sous toi, et tu le domineras [2]. »

Il y a des êtres chez qui la passion lie la raison absolument, de sorte qu'elle ne peut plus réagir; ce sont les fous, ils n'ont plus de volonté, en cela semblables à la brute qui suit nécessairement l'entraînement de la passion, parce que son âme n'a pas de faculté motrice supérieure. Mais, pour peu qu'il y ait en un être une étincelle de raison, il peut opposer au jugement erroné que la passion lui impose un jugement vrai tiré des

[1] *Quaest. disp. de malo* 3, 3. 6, 1. *de ver.* 22, 6. *Sum. Theol.* Ia, 82, 1. Ia IIae, 10, 2. 5, 8 ad 2.

[2] Gen. IV, 7.

principes mêmes de la syndérèse, par ce jugement il peut résister à la passion ; ce n'est que par un acte de libre arbitre qu'il cède à la passion en renonçant à l'usage de sa raison. Cependant la domination de la raison n'est pas absolue, même en ce qui concerne les actes extérieurs, parce qu'elle a besoin de temps pour s'établir et que nous sommes parfois contraints d'agir promptement ; alors nous sommes entraînés par notre appétit sensible, et c'est son habitude de vertu ou de vice qui décide de la qualité de nos actes. Quant à nos mouvements intérieurs de passion, ils sont encore moins soumis à la raison ; il y a même à leur origine un mouvement de concupiscence qui n'y est pas soumis du tout et qui échappe ainsi au libre arbitre ; c'est dans ce sens qu'il faut entendre ce mot de l'apôtre : « Je fais ce que je ne veux pas[1]. » Il ne s'agit pas là d'un acte extérieur, mais d'un acte tout intérieur : l'apôtre confesse seulement que sa volonté n'est pas la maîtresse absolue de sa convoitise[2].

Ce qui est vrai de la passion envisagée dans ses actes isolés est vrai encore de la passion fixée, pour ainsi dire, chez quelques individus par l'habitude. L'habitude de la vertu consistant dans une pleine soumission de l'appétit sensible au profit de la raison n'a évidemment rien qui s'oppose au libre arbitre, dont elle facilite au contraire l'action. Quant à l'habitude du mal, elle est, si l'on veut, une seconde nature, mais une seconde nature qui ne nous lie jamais aussi complétement que la première. La corruption dont elle est la cause ne s'étend pas jusqu'aux principes suprêmes de la raison, par lesquels l'homme peut toujours réagir. Nous ne nous y conformons donc jamais que quand nous le voulons ; nous avons toujours le libre arbitre même vis-à-vis des sollicitations du vice[3].

[1] Rom. VII, 19. — [2] *Sum. Theol.* I^a II^{æ}, 10, 3. 75, 3. 77, 3 ad 3.
[3] *Sum. Theol.* I^a II^{æ}, 71, 4. II^a II^{æ}, 14, 3 ad 3.

A plus forte raison, la chute d'Adam, dont tout l'effet a été de faire perdre à l'homme l'habitude surnaturelle de justice originelle ne peut avoir compromis en lui le libre arbitre. Les passages de saint Augustin dans lesquels il parle d'une perte du libre arbitre doivent être entendus en ce sens que, dans sa chute, Adam a perdu, pour lui et pour nous, l'affranchissement des fautes et de la misère, mais il n'a été par là soumis à aucune contrainte [1]. Toutefois la chute a eu pour conséquence qu'avec notre libre arbitre seul nous ne sommes plus capables d'éviter le péché. Sans doute le libre arbitre reste bien ce qu'il est par nature, c'est-à-dire une faculté qui dans tout cas particulier, n'est liée ni au bien, ni au mal; par sa seule force nous pouvons encore fuir chaque péché, soit mortel, soit véniel, pris isolément; mais cette lutte exige un effort, une persévérance dont nous ne sommes pas capables à la longue. En fuyant un péché nous tombons dans un autre, et la grâce seule, c'est-à-dire une action directe de Dieu sur nous peut remédier à cette infirmité du libre arbitre.

La nécessité de la grâce dépend encore, et même avant tout, de la hauteur même du bien auquel nous sommes appelés. Quelles que soient les limites et la faiblesse du libre arbitre, l'homme peut atteindre par lui le bien proportionné à la nature humaine. Mais ce bien est éminemment limité : la créature, par le seul fait qu'elle est créée, c'est-à-dire tirée du néant, n'est qu'un bien particulier et limité, et par là elle offre le caractère d'un être mauvais. Ce qui est vrai de sa nature doit l'être aussi de ses actions; toute créature est un mélange d'actualité et de virtualité, il est dans sa nature de pouvoir pécher, et là où le péché est toujours possible, il est quelquefois réel. Par sa nature, l'homme ne saurait donc pas être appelé à ne pas pécher.

[1] *Quaest. disp. de malo.* 6, 1. ad, 22.

Mais, en même temps, quelques hommes sont appelés à un bien qui dépasse infiniment leur nature, et, pour le réaliser, ils ont besoin de forces infiniment supérieures à leurs forces naturelles. Ce bien ne consiste pas en des actions nouvelles, mais en une nouvelle façon de les accomplir; par ses seules forces, l'homme peut obéir à sa loi, mais il ne peut le faire d'une manière méritoire. Le libre arbitre peut nous préparer à recevoir la grâce, mais il n'est pas la grâce, et, sans la grâce, l'homme ne peut ni se conduire avec charité, ni par conséquent faire aucun acte méritoire, ni même éviter tous les péchés mortels. La grâce seule confirme le libre arbitre dans le bien; encore n'accomplit-elle cette œuvre que dans la vie future. L'âme du *voyageur* ne peut être sans cesse occupée à la contemplation active de Dieu, de sorte que Dieu serait la raison de toutes ses œuvres. Les forces inférieures de l'âme seront toujours chez lui un obstacle à l'exercice de la raison; mais au moins le péché lui sera-t-il rendu très difficile par le don de la grâce [1].

Comment la grâce peut-elle agir sur notre libre arbitre sans le compromettre? Cette question rentre dans la question plus générale des rapports du libre arbitre avec la causalité divine; car il ne faut pas croire que le libre arbitre en dehors de la grâce soit soustrait à l'action de Dieu, comme Cicéron semble l'avoir enseigné [2]; rien ne saurait y être soustrait. Le libre arbitre, en revanche, ne peut être soumis à l'influence nécessaire d'aucun des êtres créés. Sans doute notre corps, comme le reste de la créature terrestre, est sujet à des modifications, qui ont pour origine les divers corps célestes, et ces modifications peuvent agir sur notre âme; toutefois cette action n'est jamais nécessaire, notre âme peut toujours s'y soustraire

[1] *Quaest. disp. de ver.* 24, 1. 7-9, 13-15. 27, 1, 2. 28, 2.
[2] *Quaest. disp. de ver.* 5, 10.

par le libre arbitre : la volonté étant incompatible à toute violence ne saurait être déterminée que par le bien que saisit l'intelligence, aucune cause extérieure n'exerçant sur elle une action nécessaire[1]. Mais l'homme, ainsi que nous l'avons dit, ne saurait échapper à l'action de la cause suprême de l'univers.

[1] *Quaest. disp. de ver.* 5, 10. *Cont. Gent.* III, 82-86. *Sum. Theol.* I^a^, 115, 4. I^a^ II^æ^, 9, 5. Il résulte de ces passages et de cent autres qu'on pourrait citer dans le même sens que, si saint Thomas n'est pas fataliste, il professe pourtant, avec tous ses contemporains, les principes de l'astrologie ; il croit que le tempérament et les dispositions naturelles, intellectuelles ou morales, des hommes dépendent, en bonne partie au moins, de la position des astres au moment de leur naissance. « Et hunc per modum potest verificari quod Ptolemæus in Centiloquio dicit : Quum fuerit Mercurius in nativitate alicujus in aliqua domorum Saturni et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiæ medullitus in rebus. » (*Cont. Gent.* III, 84, 5.)

CHAPITRE VII

Appendice. Le libre arbitre dans ses rapports avec Dieu.

Dieu, cause éternelle de l'univers, doit agir éternellement ; il ne lui suffit pas d'avoir créé les êtres finis, il est continuellement à l'œuvre pour les conserver et pour les amener à leur fin, à leur perfection [1]. Il faut pour cela qu'il cause et dirige tous les mouvements de la créature ; il en est, lui, l'auteur principal, plus encore que la créature même. Etant la cause de la puissance de tout agent, il est aussi la cause de tous les effets de cette puissance ; il est l'agent principal, toute autre cause n'est qu'un instrument [2]. Dieu agit par elle et c'est à lui en définitive qu'on peut rapporter tous les effets qui se produisent dans le monde ; même les effets contingents sont ordonnés par lui d'une manière immédiate, sa Providence s'étendant directement à chacune des créatures [3]. Il va de soi que tout ce que Dieu veut

[1] *Sum. Theol.* I^a, 22, 1. 103, 1.

[2] *Cont. Gent.* III, 64. 67.

[3] *Sum. Theol.* I^a, 103, 3-6. 22, 2-3. *Cont. Gent.* III, 75, 76. Saint Thomas condamne ici la doctrine de quelques docteurs qui ont prétendu que la Providence divine ne s'étend pas aux êtres particuliers ; *quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis ejus haberi non possit.*

arrive infailliblement, car il n'y a en lui aucune ombre de changement, et rien ne peut s'opposer à son action ni la retarder[1].

La Providence s'étend à la créature raisonnable comme à celle qui ne l'est pas; ou plutôt les êtres spirituels présentant un ordre plus parfait que les êtres matériels doivent être, s'il est possible, dans un rapport plus étroit encore avec l'auteur de cet ordre. Si Dieu est la cause immédiate de tout ce qui arrive en ce monde, il l'est aussi de nos actes de volonté et de chacun d'eux en particulier. Il ne suffit pas de dire avec Origène que Dieu nous donne la faculté de vouloir. L'action de Dieu s'étend plus loin, c'est lui qui dans chaque cas spécial nous fait vouloir ceci ou cela, l'homme ne peut se servir de sa volonté que par une vertu divine qui agit en lui. Comme l'a dit Aristote, le principe du mouvement de notre âme est le même que le principe du mouvement de l'univers, c'est Dieu ; car c'est la raison, le divin en nous, qui meut tout en nous. Il est vrai que son acte repose à son tour sur la volonté ; pourtant on ne peut remonter ainsi à l'infini d'un acte de raison à un acte de volonté et d'un acte de volonté à un acte de raison ; cette série d'actions réciproques suppose à son origine l'action d'un principe supérieur à la raison ; or, qu'y a-t-il de plus fort que la raison et la science, si ce n'est Dieu[2] ? C'est Dieu, l'être intelligible par excellence, qui éclaire toujours notre intelligence ;

[1] *Cont. Gent.* III, 94. *Sum. Theol.* I^a^, 103, 7, 8.

[2] *Eth. Eud.* VII, 14. 1248 *a* 24 sqq. *Cont. Gent.* III, 89, 90, 113. *Quaest. disp. de malo* 6, *de ver.* 5, 5. *Sum. theol.* I^a^ II^ae^, 9, 4. On sait que la Morale dite à Eudème ou Eudémienne n'est plus considérée comme un ouvrage authentique d'Aristote, dont elle fausse assez souvent la pensée. Le passage cité par saint Thomas trahit des préoccupations plus religieuses que celles qui se font jour en général dans l'Ethique à Nicomaque. Cependant on trouve déjà dans ce traité la pensée que tout être a par sa nature quelque chose de divin et poursuit souvent, à cause de cela, un but supérieur à celui dont il a conscience. (*Eth. Nic.* VII, 14. 1153 *b* 32.)

c'est Dieu le moteur premier et universel qui met notre volonté en mouvement. Un mouvement qui a un principe intérieur ne peut avoir en même temps un principe extérieur autre que l'auteur même du principe intérieur. Voilà comment Dieu, et Dieu seul, peut agir dans la nature et dans la volonté.

Dans l'une comme dans l'autre, son action est absolument ferme et immuable [1]; mais cette action ne supprime point celle des causes secondes, comme l'ont enseigné Platon, Avicenne, Avicebron, qui prétendent qu'aucun corps n'est jamais actif qu'en apparence. Cette doctrine n'explique pas pourquoi chacun des êtres naturels a son effet spécial distinct des effets de tout autre ; surtout, elle porte atteinte à la sagesse, à la puissance, à la bonté de Dieu, en supposant qu'il a fait des œuvres incapables de produire aucun effet, inutiles par conséquent. Enfin l'objet engendré, le produit de l'action au moins apparente de l'être naturel étant un composé de matière et de forme ne peut avoir pour seule cause une forme séparée (suivant la doctrine de Platon), ou une pure intelligence active (suivant celle d'Avicenne), mais un composé de matière et de forme [2]. La vérité sera donc dans une doctrine conciliant l'action de la cause première avec celle des causes secondes, et l'on peut déjà établir *a priori* que, si l'ordre providentiel dans tous ses détails a Dieu pour cause unique et immédiate, il doit s'exécuter par l'intermédiaire de nombreuses causes secondes. En effet, si l'ordre absolu est celui qui régit les détails les plus infimes, l'exécution en appartient dans la règle à l'être dont la puissance est en proportion avec les résultats à produire. Ici-bas déjà, il est de la dignité d'un roi d'ordonner tout par lui-même et de n'exécuter rien que par ses serviteurs, à plus forte raison faut-il

[1] *Sum. theol.* Iª IIæ, 6, 1 ad 3. 9, 6. *Quaest. disp. de ver.* 5, 10. 6, 3.
[2] *Cont. Gent.* III, 69.

qu'il en soit ainsi de la Providence universelle[1]. Mais l'agent inférieur ne peut produire aucun effet qu'en vertu d'une force qui lui a été donnée à l'origine par Dieu, que Dieu lui conserve, bien plus, que Dieu tourne du côté de l'effet particulier à produire. Ainsi l'action est produite simultanément par l'agent fini et par Dieu qui le fait agir. La causalité ne se partage pas entre ces deux agents, l'un fini, l'autre infini; elle appartient toute entière à l'un et à l'autre, mais à tous deux suivant des modes différents : à la cause infinie comme à l'agent principal, à la cause finie comme à l'instrument[2].

La difficulté dans ce système doit être évidemment d'expliquer la contingence de beaucoup des faits qui se produisent ici-bas. Aux yeux de saint Thomas, cette difficulté n'est qu'apparente, car la contingence d'un effet n'est jamais relative à sa cause éloignée, mais seulement à sa cause prochaine. La fructification est un effet contingent parce que sa cause prochaine, la puissance germinative de tel ou tel végétal, peut être entravée ou faire défaut; cependant sa cause éloignée, le soleil, agit d'une manière nécessaire[3]. Dieu veut produire toutes ses œuvres particulières, et il les produit par des causes dont quelques-unes sont contingentes, sans que cela compromette en rien ni l'infaillibilité de son action, ni la contingence des effets : car la cause qu'il a voulue contingente ne produira jamais qu'un effet contingent, et l'effet qu'il a voulu contingent ne sera jamais produit que par une cause seconde qui pouvait ne pas agir. De la présence de cette cause seconde, on ne pourra donc pas conclure avec certitude à la présence de ses effets, bien que la cause suprême agissant par cet instrument ne puisse être contrariée par rien. Telle chose, considérée en elle-même et dans

[1] *Cont. Gent.* III, 78.
[2] *Cont. Gent.* III, 70.
[3] *Cont. Gent.* III, 74.

sa cause prochaine, peut ne pas arriver, qui cependant ne peut pas ne pas arriver si elle est voulue de Dieu.

Nous pouvons même pénétrer la raison pour laquelle Dieu a choisi des instruments imparfaits pour réaliser sa volonté ; c'est afin d'assurer le bien de l'univers, qui implique la plus grande diversité entre ses parties ; de telle sorte que la Providence divine elle-même tantôt impose un défaut aux causes faillibles (défectibles), tantôt les conserve et les fait agir sans aucun défaut[1]. Ces principes appliqués aux actions humaines font comprendre sans peine comment le gouvernement de Dieu peut se concilier avec le libre arbitre. Si la Providence n'exclut pas la contingence des agents naturels, qui constitue souvent une imperfection de chacun d'eux, elle doit moins encore exclure la liberté, qui est une perfection de la volonté.

Sans doute, l'homme ne peut aucunement lutter contre Dieu, il ne peut même pas agir en dehors de la vertu divine, chacune des choses qu'il veut est prévue et voulue de Dieu même, sans quoi l'homme ne pourrait la vouloir. Nos élections et nos volontés nous sont dispensées par Dieu immédiatement, comme nos jugements nous le sont par l'intermédiaire des anges et les forces de notre corps par l'intermédiaire des corps célestes ; en d'autres termes, le libre arbitre n'est qu'un instrument, une cause seconde soumise comme toute autre cause seconde à la cause première. Mais cette soumission n'implique pas que chacun des actes voulus par nous soit nécessaire, elle n'a rien qui contredise la notion même du libre arbitre : les choses dont Dieu veut qu'elles arrivent librement, arrivent, en effet, librement, quoique, ou plutôt parce que sa volonté s'exécute

[1] *Cont. Gent.* III, 72, 94. *Quaest. disp. de ver.* 23, 5. 24, 1. *Sum. Theol.* I[a], 19, 8. 22, 4.

infailliblement dans l'univers[1]. Dieu peut donc agir par la volonté de l'homme comme il lui plaît dans le conseil de sa sagesse; et c'est ainsi qu'il ne fait pas violence à la volonté. La violence implique une action subie par la cause seconde sans qu'elle y contribue en rien, et même malgré elle. Or, ce n'est pas ainsi que Dieu agit sur la volonté : il ne la fait pas agir contre son inclination, ce qui serait une impossibilité absolue, il change cette inclination de sorte que l'homme contribue toujours à l'action. Si nous pouvions transformer l'inclination d'une pierre vers le bas en une inclination vers le haut, en le faisant, nous ne ferions pas violence à la pierre. Dieu ne nous fait pas plus de violence quand, dans sa toute-puissance, il modifie un acte isolé du libre arbitre, ou quand il imprime à notre volonté une direction habituelle en confirmant dans le bien ou dans le mal l'indétermination naturelle du libre arbitre : là même, le libre arbitre reste actif et produit à sa façon, d'une manière contingente, le même effet que la cause première produit avec nécessité[2].

Mais cet effet est bien souvent un péché; la doctrine de la Providence ne va-t-elle donc pas à faire de Dieu l'auteur du péché? L'absurdité de cette affirmation, d'après saint Thomas, doit sauter aux yeux. Pécher, pour l'homme, c'est se détourner de sa fin, c'est-à-dire de Dieu; Dieu ne saurait détourner la créature de lui-même. Le Créateur ne peut assigner à la créature un autre but que celui qu'il poursuit, et lui-même il est le but qu'il poursuit dans toutes ses œuvres. Il faut donc distinguer dans l'action pécheresse, d'un côté, l'acte lui-même, qui a Dieu pour cause ainsi que tout mouvement corporel ou spirituel, de l'autre, le caractère pécheur de cet acte, ce qu'il a de mauvais, sa *défor-*

[1] *Cont. Gent.* III, 73, 91. *Sum. Theol.* Iª IIæ, 10, 4.

[2] *Quaest. disp. de malo* 6. *de ver.* 6, 3. *de ver.* 22, 8. 24, 7, 8. *Sum. Theol.* Iª IIæ, 9, 4 ad 2.

mité, qui provient uniquement du libre arbitre, car le libre arbitre n'est pas plus capable qu'aucune autre cause seconde de recevoir dans son intégrité le mouvement de la cause première[1]. Le péché peut être comparé à la claudication : le mouvement du boiteux, comme tout mouvement, doit avoir la puissance motrice pour cause ; mais la défectuosité de ce mouvement ne vient pas de la puissance motrice, elle vient tout entière de la défectuosité de l'instrument de cette puissance, en d'autres termes, de la déviation de la jambe. Il y a bien cette différence entre les deux cas que la créature se sert pour son action d'instruments déjà tout formés et sur lesquels elle ne peut agir, tandis que Dieu est le Créateur de toutes les causes secondes par lesquelles il agit dans le monde. Mais cette différence n'implique pas que Dieu soit l'auteur du mal, même quand il confirme dans le mal le libre arbitre du pécheur qu'il aveugle et endurcit. En effet, Dieu n'est l'auteur des actes de la cause seconde que dans la mesure où ces actes ont de la réalité et participent au bien. Relativement au mal qu'ils peuvent contenir, la causalité divine a consisté en une simple permission, ou dans un refus du secours nécessaire pour l'éviter. Par ce refus, Dieu n'est pas la cause indirecte du péché, car il a agi en cela suivant l'ordre de sa justice et de sa sagesse, lui qui n'était nullement tenu à accorder son secours.

Si maintenant on insiste, et si l'on demande pourquoi Dieu n'a pas créé des causes secondes par lesquelles tout mal pût être exclus de l'univers, ou pourquoi il ne leur accorde pas toujours son secours pour les préserver du mal, il faut répondre tout d'abord que le mal d'un être fini contribue au bien de l'univers, qui est infiniment plus important[2]. Si le mal de quelques parties était supprimé, la perfection de l'univers en souf-

[1] *Quaest. disp. de malo* 3, 1, 2.
[2] *Quaest. disp. de malo* 1, 3. *Cont. Gent.* III, 71.

frirait fort, car sa beauté résulte de l'union des biens et des maux, comme le charme d'un chant résulte de l'interposition des silences dans les sons.

Cette réponse, absolument suffisante quand il s'agit d'expliquer la présence du mal dans la nature irrationnelle, est vraie encore, mais d'une vérité incomplète, en ce qui concerne le péché de l'homme. Sans doute, le bien de l'univers et la pleine manifestation des perfections divines demandent qu'il y ait ici-bas des hommes dans tous les états moraux, mais cela ne suffirait pas encore à expliquer la permission du péché de la part de Dieu. En effet, l'homme possédant une âme immortelle est un but en lui-même, quoiqu'il ne soit pas le but suprême de l'univers. Voilà pourquoi il porte lui-même et comme individu la peine et la récompense de ses actions, voilà aussi pourquoi Dieu ne saurait permettre le péché de l'individu humain que pour son bien. Telles sont, en effet, les conséquences de sa permission. Les péchés que commettent les élus contribuent à leur salut à cause de l'humiliation dont ils sont suivis et de tous les secours de la grâce, qui viennent réparer l'atteinte portée aux vrais rapports entre la créature et le Créateur. Quant aux pécheurs qui ne se repentent pas, et ne sont pas sauvés, leur péché contribue à la peine qui vient lui répondre ; or, la peine, par sa relation avec la fin suprême et avec les perfections divines, fait partie du bien de l'univers [1].

[1] *Quaest. disp. de ver.* 5, 5. 6, 3. 24, 10. *Sum. Theol.* I[a] II[ae], 79, 1-4. II[a] II[ae], 19, 1. Les damnés sont donc considérés par saint Thomas comme de purs instruments pour la perfection de l'univers. (Voy. en partic. *Sum. Theol.* I[a] II[ae], 79, 4 ad 1.) On ne voit pas comment cela s'accorde avec l'idée que l'homme est un but en soi de la Providence divine.

TROISIÈME PARTIE

COMPARAISON ET CONCLUSIONS

CHAPITRE PREMIER

Ressemblances et différences entre les deux systèmes.

Nous n'avons pas la prétention de relever toutes les analogies qui existent entre la doctrine d'Aristote et celle de saint Thomas ; ce serait un long et fastidieux travail. La simple lecture des pages qui précèdent aura suffi pour montrer que la plupart des termes philosophiques employés par saint Thomas sont empruntés, avec leurs définitions, à Aristote, que les exemples dont il se sert sont presque toujours tirés de la même source, enfin que les arguments d'Aristote se retrouvent souvent à peine modifiés, malgré la différence des langues, des temps, des buts poursuivis, dans les deux Sommes et les autres grandes œuvres de saint Thomas.

Saint Thomas a si peu la conscience pleine et entière de l'immense intervalle qui le sépare de son maître, qu'il croit devoir reprendre à sa suite la polémique avec Platon, Socrate et les philosophes antérieurs à ce dernier, les *antiqui*, comme

il persiste à les appeler, faisant dater ainsi de Socrate l'âge moderne de la philosophie. On peut dire que, d'intention au moins, jamais élève n'a été plus fidèle à son maître, ni plus inféodé à sa doctrine, que le Docteur Angélique ne l'est à celle du philosophe de Stagire. Au lieu donc de reprendre un à un chacun des points sur lesquels il y a accord entre eux, nous pourrons nous contenter de résumer les doctrines les plus importantes qu'ils ont en commun, soit sur le terrain métaphysique, soit sur celui de la psychologie et de la morale.

L'essentiel au point de vue métaphysique, c'est la définition du bien et son rapport avec l'homme. Le bien, pour Aristote et ses disciples, c'est le but auquel tend tout être, l'objet de son désir plus ou moins conscient, le terme pour lequel il existe. Ce bien est loin d'être unique dans son essence : chaque espèce d'être a son bien particulier qui est dans un rapport étroit avec ses caractères spécifiques, au point qu'on peut la définir elle-même d'après le bien qu'elle poursuit. Le bien se différencie encore suivant les individus dont l'espèce se compose : chacun d'eux a des caractères qui lui sont exclusivement propres et auxquels doit répondre un but ou un bien particulier ; enfin, le bien ou le but varie pour le même individu suivant les temps, parce que cet individu varie dans la même mesure. Cette immense diversité des buts ou des biens particuliers ne s'oppose pas à une classification, puisque les substances elles-mêmes qui y tendent sont susceptibles d'être classées, et par là nous pouvons prévoir déjà qu'il y aura un bien humain. En outre, et ceci est un point très important de la doctrine d'Aristote, les divers biens particuliers ne sont pas tous sur le même plan et n'ont pas tous la même valeur. Il en est de transitoires, il en est de définitifs. Cette distinction se retrouve soit parmi les buts poursuivis par le même individu, soit parmi ceux que poursuivent les individus d'une même espèce, soit enfin parmi

ceux que poursuivent tous les individus dont l'univers se compose.

L'univers forme en quelque sorte un individu qui recherche un bien suprême proportionné à son immensité ; ce bien suprême n'est autre que Dieu, le moteur immobile, à qui il suffit d'être pour se faire aimer de tous les êtres finis et pour les attirer à soi, en imprimant à chacun d'eux son mouvement. Ainsi la nature tout entière peut se définir par le bien auquel elle aspire : il y a en elle et dans tous les êtres qui la composent quelque chose de divin. Chacun d'eux pourtant conserve son mouvement propre répondant à sa nature particulière; quoique le moteur suprême agisse sur tous les êtres dans le même sens, tous ne répondent pas à cet appel d'une seule façon, tous même n'en subissent pas l'influence d'une manière aussi directe et complète. Aristote compare quelque part l'univers à une famille antique, dont tous les membres sont sous l'autorité d'un même chef, mais sans être astreints au même régime : la nature même de ces membres de la famille détermine leur position vis-à-vis du chef et, par conséquent, leur action particulière; les fils de la maison sont laissés bien moins libres de faire ce qui leur plaît que les esclaves, leurs inférieurs[1] ; ainsi, parmi les êtres naturels, la vie des uns dépend plus directement du principe suprême, celle des autres s'y rattache d'une façon plus obscure.

D'une manière générale, l'homme faisant partie du monde sublunaire, est au nombre des êtres qui ne subissent qu'imparfaitement l'action de la divinité ; sa nature, comparée à celle des astres, n'est ni simple, ni équitable ; Aristote n'hésite pas à lui attribuer un vice, en vertu duquel le mouvement, l'activité propre à l'homme, manque de régularité et de continuité[2]. Cependant il y a entre les hommes de très grandes

[1] *Met.* XI, 10. 1075 *a*, 18-25. — [2] *Eth. Nic.* VII, 15. 1154 *b*, 28-31.

différences de nature qui doivent se retrouver dans le but qu'ils poursuivent. Peut-être, dit Aristote, ces différences sont elles plus apparentes que réelles, peut-être est-ce après tout le même plaisir et le même bien que tous poursuivent sous des noms divers; peut-être y a-t-il chez les plus mauvais un fond de nature supérieur à ce qu'ils sont chacun individuellement et qui poursuit toujours, comme malgré eux, le bien qui leur est propre[1]. La différence entre ces individus reste pourtant considérable, et seule peut expliquer la différence des buts qu'ils se proposent. Pour étudier ces buts, il faudra donc prendre pour point de départ les individus mêmes qui les poursuivent. Pour savoir ce qu'est l'honnête, le bien moral (τὸ καλόν), nous n'avons d'autre moyen que d'analyser la conduite de l'homme vertueux. Le point de départ de toute la morale est dans les faits, elle est avant tout une science descriptive, bien que son but ne soit pas la simple description.

Nous n'apprenons à connaître le bien proprement humain que par l'étude de la nature humaine; nous n'apprenons à connaître le bien moral que par l'étude de l'homme moral; mais à quoi reconnaîtrons-nous l'homme moral? En étudiant l'humanité sans parti pris, après avoir reconnu à la fois les analogies et les différences qu'il y a entre les hommes, nous pourrons tenter et peut-être accomplir une classification des caractères moraux, mais d'où pourrons-nous tirer la distinction entre les bons et les mauvais caractères? La recette du juste milieu, à laquelle nous sommes tout d'abord renvoyés par Aristote et ses disciples, ne suffit èvidemment pas; immédiatement elle donne lieu à la question : quel est ce juste milieu? car il ne suffit pas pour justifier une action ou un caractère moral de dire qu'on pourrait en concevoir deux autres qui présenteraient tel ou tel trait à un degré d'intensité supérieur et inférieur. Il faut aller

[1] *Eth. Nic.* VII, 14. 1153 *b*, 32.

plus loin. La vérité est que le bien moral, ou le but que se propose l'homme vertueux, n'est pas différent du bien humain en général, parce que l'homme vertueux ne diffère pas de l'homme en général : il n'est que l'individu qui réalise le plus complètement la notion de l'humanité. Il n'est au fond pas plus difficile de savoir ce qu'est un homme vertueux que de savoir ce qu'est un homme. Nous sommes ainsi renvoyés de la métaphysique à l'anthropologie pour apprendre quel est le terme de l'activité de l'homme vertueux.

Qu'est-ce donc que l'homme? un être double, triple même si l'on veut; mais la partie de lui-même par laquelle il est un simple végétal ne saurait entrer ici en ligne de compte, à cause du caractère mécanique des actes qui dépendent d'elle. Une fois mise à part, il reste en l'homme un être qui est l'auteur de ses actes. Cela ne veut pas dire que cet être échappe plus qu'un autre à la loi de la cause finale et du bien qui régit l'univers entier, mais seulement qu'il se porte lui-même au bien. La cause extérieure ne provoque chez nous un mouvement de nos membres qu'ensuite d'un assentiment qui lui est donné par notre personne même, ou d'un appétit qu'elle a provoqué dans notre âme ; en d'autres termes, ce n'est pas le bien transcendant qui agit sur nous, mais un bien immanent ; par conséquent, ce n'est pas le bien lui-même, mais ce que nous désirons comme un bien, l'ayant reconnu comme tel.

Or, par un vice de notre nature, il n'y a pas identité complète entre le bien véritable et ce que nous reconnaissons comme tel; non pas que nous puissions tomber à cet égard dans une erreur absolue, mais les erreurs relatives abondent à cause de la complexité de notre nature. Indépendamment de son âme végétative, l'homme est à la fois un simple animal et un être raisonnable.

Par son âme irrationnelle, il entre en rapport avec le monde

des biens individuels et prochains dont il est entouré immédiatement; par sa raison, il entre en rapport soit avec les idées générales, soit avec les causes et les buts éloignés, que l'expérience ne saurait percevoir à elle seule. Chacune de ces deux parties de l'âme humaine a sa faculté de connaissance et sa faculté d'appétit, qui ne peuvent nullement entrer en conflit l'une avec l'autre; en revanche, il y a conflit au moins possible entre l'âme irrationnelle et l'âme raisonnable ; dans la règle, c'est l'âme raisonnable qui domine à tous égards, ce sont les principes généraux qui déterminent les connaissances particulières, c'est la volonté qui règle nos appétits, et la notion de l'humanité se réalise dans cette subordination ; elle constitue la vertu humaine, et la vie qui en résulte est la vie heureuse par excellence; saint Thomas, pour l'essentiel, ne la définit pas autrement qu'Aristote[1]. Mais l'homme fait partie de ce monde imparfait, changeant, dans lequel les êtres individuels ne répondant pas de tout point à leur notion, n'accomplissent pas tous la tâche à laquelle ils semblent appelés, ou ne l'accomplissent que d'une façon détournée; d'où résulte que c'est bien souvent l'âme irrationnelle qui opprime la raison. A l'origine, l'homme n'est fixé dans aucun de ces deux états opposés ; il doit le devenir. Que faut-il pour cela? il faut dans chaque cas particulier un acte de la raison, car la raison étant naturellement supérieure à l'âme irrationnelle peut lui commander; mais pour que cet acte même ait lieu, il faut d'abord qu'il soit rendu possible par une certaine disposition de nos appétits irrationnels.

Peut-être connaissons-nous tous infailliblement les principes les plus généraux de l'action : c'est un point qu'Aristote n'éclaircit guère, sur lequel ses disciples sont un peu plus

[1] *Cont. Gent.* III, 25, 10. *Sum. Theol.* I^a II^ae, 3, 8, et al.

catégoriques. En tout cas, les principes généraux, à cause de leur portée universelle, sont insuffisants pour l'action. Ils ne peuvent devenir déterminants que par une application au cas particulier, et cette application toute facultative n'est possible que si elle est désirée, si tous nos appétits tendent déjà au libre exercice de la raison et, par conséquent, à sa domination en nous. Or, ils sont sollicités en un sens tout différent par leur loi propre, qui est celle du plaisir, et Aristote a beau chercher à donner à ce mot de plaisir son sens le plus élevé, il faut bien en venir toujours à constater que le mobile naturellement déterminant pour les mouvements de l'âme irrationnelle, c'est le plaisir corporel. Tant que celui-ci domine nos appétits, le jugement particulier de la raison ne saurait se produire, et elle reste sans effet sur notre conduite. C'est la vertu morale qui nous affranchit de cette domination, en nous apprenant à trouver délectable tout ce que la raison ordonne de poursuivre; elle est la condition préalable de la domination en nous de la raison, elle ne saurait donc en être le fruit[1]. Ce n'est pas à force de raisonnements qu'elle se forme; c'est, à l'origine, par un système bien entendu de peines et de récompenses, et ensuite par la force des habitudes. En définitive, la raison et la volonté ont beau être toutes-puissantes en nous, dès qu'elles ont un contenu particulier, un objet individuel; comme elles n'acquièrent ce contenu qu'à la suite d'un état particulier de notre convoitise, on peut dire que la raison pour les aristotéliciens ne devient pratique, n'acquiert un pouvoir réel pour déterminer notre conduite qu'en prenant conscience

[1] Si l'on insiste en disant que dès l'origine les sens sont quelque peu soumis à la raison, mais d'une manière faible, intermittente, et qu'ils doivent le devenir d'une manière régulière et complète, la même difficulté surgira à propos de l'acquisition de cette constance dans le bien. Elle ne saurait être le produit d'une série d'actions commandées par la raison, puisque la raison ne possède encore sur les sens qu'un pouvoir intermittent.

de l'objet que nous désirons le plus vivement. Seulement, chez l'homme vertueux, cet objet suprême des appétits est le déploiement même de la raison, sa domination dans la vie de la cité et de l'individu[1].

Non seulement saint Thomas est fidèle à Aristote dans ces doctrines qui constituent le fond de la morale péripatéticienne ; mais dans les difficultés mêmes et les indécisions du système, on peut dire qu'il s'en tient le plus possible aux décisions de son maître. On s'en sera aperçu dans la définition ou dans l'absence de définition suffisante des parties de l'âme : Aristote se défend constamment d'établir dans l'âme une division réelle, et cependant les parties de l'âme sont autre chose pour lui que des abstractions, il veut les distinguer des simples facultés ; en pratique, sinon en théorie, il s'en sert à peu près comme faisait Platon, qui établissait entre elles une division réelle et même locale[2]. Que fait saint Thomas pour dégager la vérité de ces formules à double sens ? il les complique, il pose à leur sujet une quantité de questions dont la réponse est si peu satisfaisante qu'il devient très difficile non seulement de comprendre, mais même d'exposer cette partie de sa doctrine psychologique[3].

[1] Comp. *Pol.* VII, 3. 1325 *b*, 16 sqq. *Eth. Nic.* VI, 13, 1145 *a* 6-11.

[2] « Platon avait déjà chez les Grecs transformé les adjectifs en substance... Ses successeurs ont manié les abstractions platoniciennes comme des choses... Aristote lui-même subit encore l'influence du maître, au moment où il s'en défend. » M. Darlu, *Revue philos.*, 1882, pag. 529.

[3] On aura pu s'en apercevoir en lisant l'analyse que nous avons essayé d'en donner ; on s'en aperçoit aussi en lisant celle de Mgr de La Bouillerie. (Ouv. cité, chap. VII et XII.) Il affirme catégoriquement que l'âme, substance absolue et complète par elle-même, peut être supposée sans action, qu'elle est substantiellement distincte de ses facultés (pag. 78, 79), et en même temps que l'âme intellective abolit l'âme végétative et l'âme sensitive, parce qu'elle les contient suréminemment (pag. 47, 48) ; c'est-à-dire qu'il est réaliste en ce qui concerne les facultés de l'âme, et nominaliste en ce qui regarde ses parties ; et cependant les parties ne se distinguent l'une de l'autre que par le degré de leurs opérations

Aristote néglige de nous dire le nom de l'appétit contenu dans l'élection ; en cherchant à le deviner d'après l'ensemble de la doctrine, nous avons vu qu'il participait à la fois des caractères de l'appétit raisonnable et de l'appétit irrationnel ; ce doit être le point de rencontre de l'un et de l'autre, comme le jugement particulier renfermé également dans l'élection se rattache par ses origines à la fois à la raison et à la sensation. Ces résultats sont entièrement conformes à la doctrine de saint Thomas : il dit, d'un côté, que la volonté ne saurait causer aucun mouvement que par l'intermédiaire de l'appétit sensible; de l'autre, que la volonté se rapporte au moyen prochain aussi bien qu'au but.

La plus grande différence que nous ayons constatée, chemin faisant, entre saint Thomas et Aristote est relative à la manière dont se forme en nous la vertu morale. Il est certain que saint Thomas, dans cette œuvre, attribue à l'individu une part d'activité beaucoup plus grande que celle qui lui revient d'après Aristote : il insiste moins exclusivement sur l'éducation, il cherche à montrer comment la volonté peut agir sur les appétits inférieurs. Mais ces explications sur des points délicats sont peu claires et renferment une contradiction inévitable avec l'ensemble de son système. D'un côté, on nous dit qu'il y a dans la volonté, à cause de son union avec la syndérèse, des germes de vertu qui doivent peu à peu transformer l'individu tout entier; de l'autre, on nous dit que la conscience, cette application des principes de la syndérèse aux cas spéciaux de la vie présente, ne saurait porter que des jugements hypothétiques : si tu fais telle et telle chose, dit-elle, tu t'écarteras du but, tu n'éviteras pas le mal. Ces jugements

propres (*Quæst. disp. de an.* 13 corp. extr.), ce qui revient presque à dire que les parties ne sont que des facultés, puisque les facultés sont les principes spéciaux des opérations de l'âme.

ne sauraient avoir prise que sur l'individu qui veut poursuivre le vrai but et éviter le mal, c'est-à-dire sur les individus vertueux; la syndérèse ne contribue donc pas à la formation de la vertu morale, elle n'impose pas un but, mais seulement des moyens pour atteindre ce but. Ajoutons que cette contradiction se trouve déjà en germe dans Aristote, car son insistance sur la nécessité d'une bonne éducation ne l'empêche pas de reconnaître que l'homme peut faire par lui-même quelque chose pour former ses habitudes et acquérir la vertu morale. Nos habitudes, dit-il, sont volontaires parce que les actes qui ont contribué à les former sont eux-mêmes volontaires. Sans doute les actions d'un enfant que l'on gouverne par des peines et récompenses[1] peuvent à la rigueur être envisagées comme volontaires, d'après la terminologie d'Aristote; toutefois il ne les considère pas comme réalisant toute la notion du volontaire. Il est donc probable qu'il a d'autres actions en vue quand il affirme que nous sommes en quelque sorte complices de nos habitudes[2]; saint Thomas, en insistant comme il fait sur ce côté de la doctrine, n'y introduit ni des principes absolument nouveaux, ni des explications suffisantes pour accorder entre eux les divers éléments du péripatétisme.

D'une manière générale saint Thomas ne va guère plus loin qu'Aristote lui-même dans la solution de la grande difficulté intérieure dont souffre le système, et que l'on peut, je crois, formuler ainsi : dans l'univers comme dans l'âme, Aristote enseigne que le mouvement se propage de haut en bas, et toutefois il n'est pas le même en bas qu'en haut. Toute la cosmographie péripatéticienne est basée sur ce double principe : les mouvements des astres y sont d'autant plus compliqués que leur sphère est plus éloignée de la sphère des étoiles fixes; et toutefois ces mouvements ont tous pour cause le mouve-

[1] *Eth. Nic.* X, 1. 1172 *a* 21.
[2] III, 7. 1114 *b* 23.

ment de rotation unique de cette sphère suprême. Dans l'âme humaine, il n'en est pas autrement. La thèse caractéristique d'Aristote, celle qu'au nom des faits il oppose à Socrate avec le plus d'énergie et de bon sens empirique, consiste à dire que l'âme sensitive n'obéit pas naturellement à l'âme raisonnable. Cette indépendance de l'âme irrationnelle semble la désigner comme le centre de la personne humaine, qui n'obéit ou ne désobéit à la raison qu'en suivant ses propres instincts, la loi du plaisir et de la douleur. D'autre part, le disciple de Platon a gardé bien des vestiges de l'idéalisme paradoxal de Socrate ; à sa suite il affirme catégoriquement que la raison est la partie centrale de nous-mêmes, celle où réside notre personnalité, et qui ne peut pas n'être pas obéie, lorsqu'elle donne un ordre distinct.

De ces vues divergentes sur les rapports que soutiennent entre elles les diverses parties de notre âme résultent des données presque opposées sur le volontaire ; car l'acte volontaire est celui qui dépend le plus directement de la personnalité humaine, et qui l'exprime le plus fidèlement. D'un côté, Aristote ne cesse de répéter que la marque distinctive de l'acte volontaire c'est la joie qui l'accompagne ; il va souvent jusqu'à confondre l'acte volontaire avec celui qu'on accomplit volontiers ; d'autre part, en un endroit au moins[1], il affirme tout aussi nettement que l'acte volontaire par excellence est celui que la raison commande. Ces deux définitions ne se contredisent pas nécessairement ; elles s'appliquent au contraire également bien aux actes de l'homme vertueux et de l'homme vicieux, qui l'un et l'autre agissent avec plaisir et en employant leur raison. Mais lorsqu'il y a conflit dans l'âme de l'agent, quel acte faudra-t-il nommer volontaire ? En suivant la définition du volontaire sur laquelle Aristote insiste le plus, on

[1] *Eth. Nic.* IX, 8. 1169 *a* 1.

arrive à cette conclusion inadmissible que l'acte de l'homme continent est involontaire, puisqu'il n'est pas tout pénétré de joie. Si au contraire l'acte volontaire est avant tout l'acte raisonnable, il en faudra conclure que l'acte passionné est involontaire aussi longtemps qu'il s'accomplit sans l'intervention de la raison, et l'énergique protestation d'Aristote contre cette conclusion fait honneur à sa conception morale.

Ces hésitations dans la définition de l'acte volontaire nous conduisent à une question d'une nature théorique, mais dont on ne saurait se dissimuler l'importance. Les actes volontaires sont avant tout ceux dont l'homme est le maître; d'un côté ils comprennent les actes de passion irréfléchie; de l'autre la raison est la souveraine de notre être. Comment se fait-il donc qu'elle n'exerce pas mieux sa souveraineté, et qu'en fait les actions de l'homme soient si souvent déterminées par ses désirs les plus brutaux ? Pour chercher à expliquer ce phénomène étrange, l'école péripatéticienne suppose que les appétits sensibles agissent sur les déterminations de la raison et de la volonté, soit d'une manière habituelle chez l'homme vicieux, soit aussi, d'une façon moins constante, dans les actes isolés d'incontinence.

Cette doctrine ne reçoit ses principaux développements et son expression la plus complète que chez les disciples d'Aristote. C'est à elle qu'il faut attribuer la théorie de saint Thomas sur le consentement de la volonté, théorie dont le principe caché est qu'un homme, à moins d'obstacles extérieurs, ne peut pas agir contre ce qu'il a voulu ; cependant elle est contenue tout entière en germe dans ce texte d'Aristote, qui appartient malheureusement à un passage obscur et mutilé : Parfois l'appétit (déraisonnable) l'emporte sur la volonté, *et la met en mouvement*[1]. Ainsi les appétits sensibles agissent sur la raison

[1] *De An.* III, 11. 434 *a* 3, 4.

pour lui imposer des jugements déraisonnables, et les sens agissent sur la volonté pour lui imposer des volitions contraires à son essence d'appétit raisonnable. Ces propositions paradoxales supposent certainement que tout mouvement ne vient pas d'en haut, mais qu'il en est un qui se propage au contraire de bas en haut.

Que faut-il conclure de cette ressemblance entre les doctrines, les doutes, les contradictions mêmes d'Aristote et celles de saint Thomas ? Evidemment saint Thomas est un péripatéticien, l'un des plus fidèles et des plus intelligents ; il faut admirer la perspicacité avec laquelle il saisit et suit la pensée de son maître au travers des difficultés d'une exposition toujours très concise, parfois même un peu négligée. Lui qui ne sait pas le grec ou qui le sait à peine, qui se fait sur l'histoire et les mœurs grecques les idées les plus étranges, il pénètre la pensée philosophique d'Aristote aussi bien ou mieux que le plus grand nombre de nos érudits modernes. En archéologie, il commet des fautes qu'on ne pardonnerait pas à un collégien ; en dialectique, il rendrait des points à un maître. Ce qui me semble le plus admirable dans l'intelligence philosophique de saint Thomas, c'est qu'elle ne s'arrête pas au texte d'Aristote, elle va jusqu'à la doctrine elle-même, dont il comprend parfaitement la teneur générale, autant du moins qu'on peut comprendre une doctrine philosophique en dehors de toute critique. Les réserves de saint Thomas sur l'éternité du monde et sur d'autres points semblables peuvent être ici laissées de côté ; elles sont en général bien peu décisives, et, commandées par la doctrine ecclésiastique, elles prouvent fort peu de chose quant à la conviction philosophique personnelle de l'auteur. Partout où l'autorité de l'Eglise ne court pas le risque d'être compromise, saint Thomas ne se hasarde guère à critiquer son maître, et sans doute cette timidité doit nuire à la conception d'ensemble du

système. Peut-on bien connaître et faire connaître ce dont on ne marque pas les limites? Il arrive à saint Thomas de commenter doctement et de justifier par des tours de force ce qui n'est dans le texte du Philosophe qu'une incorrection accidentelle[1]. Mais que de fois aussi, en résumant la pensée de son maître, en indiquant avec lucidité les transitions et les sous-entendus, il fait pour ainsi dire saillir, avec une justesse qui tient du génie, le squelette osseux de cet antique corps de doctrine, dont les parties plus délicates et plus attrayantes échappent absolument à son analyse. Ces mérites, il est vrai, sont ceux du commentateur plus que du dogmaticien, et les admirateurs les plus exclusifs de saint Thomas n'aiment pas en général à insister sur un éloge dans lequel ils semblent deviner une occasion de critique. MM. Talamo et Schneid relèvent plutôt avec soin tous les points de doctrine, importants ou non, sur lesquels les scolastiques, d'après eux, corrigent et dépassent Aristote. Rietter, ne traitant que du seul saint Thomas et de sa morale, reprend la même œuvre avec plus de détail, mais d'une manière moins exacte, nous a-t-il semblé. Enfin, Mgr de La Bouillerie, résumant ces travaux, déclare[2] que si l'esprit droit et ferme du Docteur Angélique s'accommodait infiniment mieux de la méthode rigoureuse du philosophe de Stagire[3] que du génie rêveur de Platon, il

[1] Ainsi *Eth. Nic.* VI, 13. 1144 *a* 21, le pronom ἐκείνης ne peut remplacer grammaticalement que le substantif προαίρεσις, mais l'expression προαιρέσεως ἕνεκα contredit évidemment la doctrine d'Aristote d'après laquelle l'élection, se rapportant toujours au moyen d'action, ne saurait être elle-même un but. (Comp. VI, 2. 1139 *a* 31, 32.) Aussi Thomas traduit-il résolument ἐκείνης ἕνεκα par *propter finem* ce qui manque de tout fondement grammatical, mais là dedans même on peut dire qu'il est encore meilleur aristotélicien qu'Aristote.

[2] Ouvrage cité, pag. III.

[3] Et non Stagyre comme écrivent Mgr de la Bouillerie, M. Drioux, M. van Weddingen, et avec eux les trois quarts au moins de ceux qui s'occupent d'Aristote. Mais que penser de l'incroyable bévue de M. van Weddingen, qui appelle Platon et Aristote les deux grands philosophes de l'Attique? (Ouvrage cité, pag. 44.) Cela n'est pas digne d'un si ardent défenseur de la tradition.

est juste de convenir qu'en pénétrant de l'esprit chrétien l'œuvre d'Aristote, saint Thomas l'a merveilleusement ennoblie et transformée. « J'ajouterai, continue-t-il, qu'en corrigeant les grossières erreurs de l'école péripatéticienne soit sur l'éternité de la matière, soit sur la nature des idées, soit, par suite, sur le mode de notre activité intellectuelle, le grand docteur a refait toute une philosophie qui est la sienne, mais qui surtout a eu l'honneur de devenir celle de l'Eglise. »

Ce serait un travail long et, somme toute, assez fastidieux de relever chacun des points de détail sur lesquels saint Thomas est censé avoir corrigé ou complété Aristote ; il suffira d'en rappeler quatre. Il s'agit là, d'ailleurs, il faut l'avouer, de termes nouveaux, ou de nouvelles définitions des termes anciens plutôt que de doctrines nouvelles, ou de nouveaux éléments de doctrine.

1° A la question de l'appétit contenu dans l'élection se rattache celle de la définition de la volonté, qui n'est pas exactement la même chez Aristote et saint Thomas. Pour tous deux la volonté est l'appétit intellectuel, l'appétit qui se porte toujours sur ce que la raison a déclaré bon ; seulement, pour Aristote, l'objet de la volonté est toujours le but éloigné, l'appétit rationnel du moyen prochain restant compris dans l'élection, sans porter aucun nom spécial. Chez saint Thomas la volonté a un sens général : son objet est le moyen immédiat aussi bien que le but médiat, et ses actes propres, les volitions, sont de deux espèces : des *intentions* quand leur objet est éloigné, des *élections* quand il est rapproché, ou pour parler plus exactement, ce sont les actes divers d'appétit renfermés dans les intentions et dans les élections. On ne peut contester que ce changement dans la terminologie ne soit heureux : il y a quelque chose d'étrange à enseigner avec Aristote que nous voulons

bien la santé, mais que nous élisons les choses qui la procurent[1].

2° L'expression de libre arbitre qui a joué un si grand rôle dans les controverses dogmatiques de l'Eglise ne correspond à aucun terme spécial d'Aristote ; mais quant à la doctrine même du libre arbitre, elle n'est en aucune façon spéciale à saint Thomas, ni même aux auteurs chrétiens ; nous en sommes déjà avertis par la définition que saint Thomas donne du libre arbitre; il l'identifie avec la volonté, entendue dans son sens le plus étendu [2], ajoutant seulement que par le mot libre arbitre on insiste sur le caractère rationnel de cette faculté. Aussi ne prétend-il nullement innover sur ce qu'Aristote a enseigné concernant ces matières : La libre élection, dit-il, qui est l'appétit de l'objet prédéterminé par le conseil (appetitus præconsiliati), est enseignée par Aristote, qui dit que l'homme est maître de ses actes, les facultés raisonnables et la volonté en particulier pouvant se rapporter à des choses contraires l'une à l'autre [3]. L'homme est le maître de ses actes par la délibération : voilà donc la doctrine que saint Thomas a héritée d'Aristote et qu'il désigne, après saint Augustin, sous le nom de doctrine du libre arbitre [4].

[1] *Eth. Nic.*, III, 4. 1111 *b* 26, 27. Aristote accorde d'ailleurs (ibid. *b* 20) que l'élection est fort voisine de la volonté, ce que saint Thomas commente ainsi (lect. V *i*) : Utrumque enim pertinet ad unam potentiam, scilicet ad appetitum rationalem qui voluntas dicitur. Sed voluntas nominat hujusmodi potentiæ actum relatum in bonum absolute. Electio autem nominat actum ejusdem potentiæ relatum in bonum secundum quod pertinet ad nostram operationem per quam in aliquod bonum ordinamur.

[2] Le libre arbitre répond même bien mieux à l'élection du moyen qu'à la volonté du but.

[3] *Quæst. disp. de malo*, 6 init.

[4] Il ne faut pourtant pas dire que nos fautes, pour Aristote, ne sont que des erreurs, puisque ces erreurs sur le bien et sur le mal dépendent à leur tour de notre conduite passée. Ainsi l'erreur intellectuelle n'est qu'un intermédiaire, et la véritable cause de la faute, c'est la prédominance en nous de la nature sensible sur

3° Nous avons dit à qui saint Thomas emprunte le terme de syndérèse; nous avons vu aussi que cette doctrine est plus développée chez lui que chez Aristote. Celui-ci se contente d'affirmer à propos de l'action que toute raison est droite ; or il est évident que cela ne peut être dit de la raison pratique tout entière, car elle se trouve au contraire fréquemment dans l'erreur, ou, comme Aristote s'exprime, dans l'ignorance, soit quant à son point de départ spécial, qui est le but prochain à atteindre, soit quant à ses conclusions, qui sont les moyens à employer. La raison toujours droite est l'intelligence des principes suprêmes évidents par eux-mêmes, et le passage en question prouve qu'aux yeux d'Aristote il en existe pour l'action comme pour la connaissance ; ce sont, si l'on peut parler ainsi, les principes théoriques de la raison pratique, mais des principes très généraux que la raison pratique peut appliquer, dont elle peut aussi faire abstraction, car son véritable principe, le seul dont elle ne saurait se passer est le but même que

sur la nature raisonnable. En outre, on doit ajouter que si la volonté se porte toujours sur ce que la raison déclare bon, elle est vaincue en nous par les appétits sensibles lorsqu'elle n'a pas un contenu particulier déterminé à tous égards : nous ne voulons jamais que ce que nous croyons bon, mais nous faisons parfois ce qu'en général nous ne regardons pas comme bon. Ces deux restrictions n'ont pas été indiquées comme elles devaient l'être aux pages 129 et 130 de notre dissertation : *La doctrine de Dieu d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin* (Lausanne, 1877), ce qui donnait à la théorie du Philosophe un caractère assurément inexact de déterminisme extérieur et mécanique. Nous reconnaissons donc le bien fondé des observations que M. Phil. Bridel nous a adressées à ce sujet dans un compte-rendu qui n'était d'ailleurs que trop élogieux (*Revue de théologie et de philosophie*, 1879 pag. 201 et suiv.) ; cependant nous ne pouvons pas accorder à notre critique qu'il n'y ait qu'une inconséquence sans importance dans l'affirmation d'Aristote que la délibération ne porte jamais que sur les moyens à employer, le but même de nos actions, et avant tout le but suprême de la vie, étant déterminé, suivant lui, par la nature de l'agent ; nous osons affirmer qu'aux yeux du Stagirite l'homme est entraîné par le mobile le plus fort pour lui (comp. *Revue*, etc, pag. 205) et nous maintenons qu'il n'y a pas place dans sa doctrine pour un *désaccord possible entre l'intelligence et la volonté*. (*Doctrine de Dieu*, pag. 130.)

l'agent se propose. C'est dans ce sens que saint Thomas comprend la doctrine de la droite raison universelle et la développe ; elle lui sert à expliquer le fait des remords du méchant, fait admis déjà et décrit par Aristote, mais sans explication théorique. Toutefois cette explication est loin de suffire : les limites et le contenu de la syndérèse ne sont jamais définis avec précision. Tantôt saint Thomas ne lui attribue pas d'autre contenu que ces principes éminemment formels : Il faut s'abstenir du mal, il faut obéir à Dieu; tantôt il y ajoute des principes relatifs au contenu même de l'action : Il faut aimer Dieu, il ne faut pas nuire à son prochain. On ne voit pas comment ces principes dérivent les uns des autres, et il reste aussi difficile de comprendre comment le principe suprême de la syndérèse : Il faut faire le bien et s'abstenir du mal, peut nous révéler quoi que ce soit sur ce qui est bien et mal, que de comprendre comment on peut déduire du principe de contradiction la connaissance du moindre fait physique ou moral.

Cependant, saint Thomas, pour expliquer la présence du remords chez tous les méchants, doit admettre la possibilité et même la nécessité de cette déduction : le remords implique chez le coupable, non seulement une vague horreur du mal en général, mais la connaissance infaillible du caractère coupable de telle ou telle action particulière qu'il a commise ; or, cette connaissance, pour être assurée et universelle, ne doit pas résulter d'une expérience individuelle et toujours sujette à caution.

4° Ceci est prouvé jusqu'à l'évidence par les erreurs de la conscience que saint Thomas admet sans aucune difficulté : la conscience n'a pas pour source unique les jugements infaillibles de la syndérèse; aussi tombe-t-elle souvent, le plus souvent peut-être, dans l'erreur; elle n'a pas pour point de départ le but poursuivi par l'agent, aussi ses conclusions n'ont pas comme celles de la raison pratique la valeur d'un comman-

dement catégorique : elles ne s'imposent à l'agent que sous la réserve de certaines conditions relatives au but qu'il poursuit.

Par tous ces caractères, la conscience se rapproche singulièrement des vertus de bon sens et de bon jugement qu'Aristote admettait déjà[1]. Par elles, disait-il, l'homme trouve la vérité relative aux mêmes questions dont la solution appartient à la prudence, avec cette seule différence qu'il faut que ces questions lui soient proposées par un autre. Il est vrai que la conscience, pour saint Thomas, se pose des questions relatives à la conduite passée ou future de l'individu lui-même ; mais elle les discute et les résout d'une façon toute désintéressée et comme si un autre les lui posait. Nos diverses consciences, si l'on peut parler ainsi, la conscience étant pour saint Thomas un acte et non une faculté, encore moins une vertu, sont donc, à la réserve d'un point que nous marquerons bientôt, les mêmes actes dans lesquels peuvent se déployer ces vertus de judiciaire dépréoccupée, dont Aristote parlait déjà.

En dehors de ces quelques divergences dans les termes, on ne peut nier qu'il n'y ait une grande différence entre l'œuvre d'Aristote et celle de son disciple. Cette différence ne consiste pas tout entière dans les emprunts inconscients de saint Thomas à la doctrine platonicienne, où Augustin[2] et le faux Denys avaient trouvé leurs principales inspirations philosophiques. Par là même j'oserais dire que saint Thomas se montre bon aristotélicien : la polémique d'Aristote contre Platon concerne souvent bien plus les paradoxes de ce philosophe, et la forme

[1] *σύνεσις* et *γνώμη*. *Eth. Nic.* VI, 12. 1143 *a*, 25 sqq.

[2] Ces emprunts sont plus nombreux dans la théologie spéculative de sain Thomas que dans son anthropologie ; il en a d'ailleurs si peu conscience qu'il cherche plutôt à montrer que saint Augustin n'est pas un platonicien ; ainsi *Sum. Theol.* Iª, 77, 5 : In multis quæ ad philosophiam pertinent Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando.

imagée de sa pensée, que le fond même de cette pensée, qu'il semble plutôt avoir pris à tâche d'exposer sous une forme strictement scientifique. Il est vrai que, tout en poursuivant ce but, Aristote a profondément modifié la tendance dernière du système platonicien; mais, d'une manière générale, il n'y a pas de pensée plus hospitalière que la sienne : jamais philosophe ne s'est enquis avec plus de soin des opinions de ses devanciers et ne s'est efforcé avec plus de persévérance et de succès d'en adopter tout l'essentiel. Non seulement il déclare catégoriquement et à plusieurs reprises qu'il admet comme vrai ce que tout le monde regarde comme tel[1], mais il suit constamment ce principe. Aussi son œuvre forme-t-elle dans son ensemble une encyclopédie complète de l'antiquité et spécialement de la philosophie grecque. Le moyen âge qui, du reste, ne pouvait matériellement opposer aucun autre penseur à Aristote, n'avait donc pas tort de l'appeler « le Philosophe » par excellence et d'envisager ses traités comme le résumé de toutes les vérités que la pensée humaine livrée à elle-même avait pu trouver. On continuait son œuvre même lorsque, tout en le suivant dans sa polémique contre Platon, on développait sa pensée dans un sens platonicien.

Mais il y a dans l'œuvre des théologiens du moyen âge, dans celle de saint Thomas en particulier, d'autres éléments qui semblent par leur origine et leur nature moins propres à cette alliance avec l'aristotélisme. Saint Thomas s'occupe longue-

[1] ὃ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν. *Eth. Nic.* X, 2. 1172 *b* 36-1173 *a* 1. Ailleurs Aristote (VI, 14. 1153 *b* 27-28) cite dans le même sens ces vers d'Hésiode (*Opp. et Dd.* 768) :

φήμη δ' οὔ τί γε πάμπαν ἀπόλλυται ἥντινα λαοί
πολλοί [φημίζουσιν]...

Voyez encore *Top.* III, 1. 116 *a* 14-22. *Rhet.* I, 1. 1355 *a* 15, I, 6, 1363 *a* 8 etal.

ment de deux objets qui ne jouent dans la spéculation d'Aristote qu'un rôle subordonné. Le premier de ces deux objets est le péché. La notion du péché n'est pas absente de la morale d'Aristote, en ce sens qu'il part lui aussi d'une distinction entre le bien et le mal, entre le vice et la vertu. Il sait même que rien n'est plus difficile et plus rare, par conséquent, que la vertu parfaite : manquer le but, dit-il, est chose facile; y atteindre, chose difficile[1]. Mais il se console de cette infirmité inhérente à la nature humaine par la pensée qu'on ne blâme pas l'homme qui s'écarte peu de la règle[2]. En fait de péchés, les seuls qui intéressent le moraliste sont donc ceux qui, par leurs conséquences, s'éloignent fortement de la norme, soit qu'ils proviennent de l'incontinence, ou du vice intentionnel.

Encore Aristote s'arrête-t-il, en somme, assez peu à les décrire, estimant sans doute que c'est sur l'individus régulier (σπουδαῖος) qu'il convient de juger de l'espèce humaine[3], comme de toute espèce naturelle. C'est d'hommes vertueux, non de vicieux, qu'il trace le portrait aux livres III-V de sa Morale, se bornant, quant aux vices, à nommer ceux qui s'opposent à chacune des vertus décrites. Nulle part, sauf peut-être dans les chapitres où la polémique contre Socrate l'oblige à établir et à expliquer l'incontinence, il ne s'arrête à la théorie du péché, préférant en quelque sorte la laisser deviner à ses lecteurs.

Saint Thomas, au contraire, a des articles et des questions entières, non seulement sur le péché en général et sur tous les aspects sous lesquels on peut le contempler, mais encore sur toutes ses divisions et subdivisions : Aristote n'a presque rien

[1] *Eth. Nic.* II, 5. 1106 *b* 28 sqq.
[2] *Eth. Nic.* II, 9. 1109 *b* 18 sqq.
[3] *Eth. Nic.* I, 6. 1098 *a* 7 sqq.

du casuiste; saint Thomas est déjà un casuiste, bien que d'autres aient pu le dépasser, et de beaucoup, sur cette voie.

A cette différence s'en joint une seconde, qui n'est pas moins apparente. Saint Thomas est beaucoup plus théologien qu'Aristote, à prendre ce mot dans son sens premier et le plus vaste : nous voulons dire qu'il se préoccupe beaucoup plus de la doctrine de Dieu. Ce n'est pas qu'Aristote soit sans doctrine de Dieu, ou que sa doctrine ne soit dans aucun rapport avec celle de saint Thomas; mais la philosophie d'Aristote est toute régressive ou, pour parler son propre langage, tout analytique. Elle remonte bien du mouvement qui se produit autour de nous au moteur éternel; mais en ne redescendant pas de cette cause suprême aux êtres qui nous entourent, elle évite en grande partie le difficile problème des rapports de la substance infinie aux substances finies. C'est ainsi, en particulier,que la doctrine de Dieu ne joue presque aucun rôle dans la morale d'Aristote. Le seul texte philosophique sur lequel saint Thomas appuie sa doctrine de la prédestination, appartient, d'après les critiques modernes presque unanimes, à Eudème, c'est-à-dire à un disciple d'Aristote qui cherche précisément à donner à la morale du maître un caractère plus religieux.

Toutefois, il est évident que ce n'est pas l'influence d'Eudème qui a imprimé à la morale de saint Thomas son caractère théologique, qui lui a, pour ainsi dire, imposé la tâche d'aborder dans toute son étendue et dans tous ses détails le problème des rapports entre l'homme et Dieu. Il faut, avant tout, reconnaître dans ces préoccupations, comme dans celles qui concernent le péché, un fruit de la doctrine chrétienne. Saint Thomas ne se présente pas à nous comme un aristotélicien pur ; avant d'invoquer l'autorité d'Aristote, il invoque celle de l'Eglise et des livres saints. Comment, dès lors, aurait-il pu passer sous silence,

ou traiter en abrégé, des doctrines telles que celle du péché et celle de Dieu ? Mais il faut aller plus loin ; ce n'est pas sur un pied d'égalité que saint Thomas invoque l'autorité d'Aristote et celle des écrivains sacrés. L'un n'a fait qu'user des forces naturelles dans la recherche du vrai ; les autres nous transmettent une doctrine dont ils ont reçu de Dieu même la révélation surnaturelle. Aussi les vérités qu'ils enseignent sont-elles d'un ordre infiniment plus élevé et d'une importance infiniment plus grande que celles qu'ont pu trouver les philosophes. Elles ont pour contenu essentiel Celui même qui nous les a données à connaître : ce sont des vérités sur Dieu et sur la manière d'entrer en communion avec Lui pour répondre à sa révélation. Voici celles de ces vérités ou de ces faces de la vérité qui sont relatives au sujet qui nous occupe.

Aristote avait fait consister le bonheur suprême, c'est-à-dire l'activité humaine par excellence, dans la contemplation continuelle de Dieu; puis il avait ajouté, sans souci de se contredire, que cette vie de contemplation pure serait une vie plus qu'humaine[1]. L'homme ne peut la réaliser; pour s'en approcher le plus possible, il a besoin de biens extérieurs[2], et ceux-ci peuvent lui manquer ; qui est-ce qui oserait soutenir qu'un homme est heureux quand il est sur la roue, ou qu'il subit le sort de Priam, eût-il d'ailleurs toutes les vertus morales et intellectuelles[3] ? Ainsi Aristote, pour mettre la félicité à la portée des hommes, est obligé de rabattre de ses conditions théoriques. En qualité de chrétien, saint Thomas enseigne qu'il n'y a rien à rabattre ; il débarrasse la doctrine d'Aristote de toute trace de pessimisme, en enseignant un nouveau mode de la contemplation de Dieu et une nouvelle vie, dans laquelle cette

[1] *Eth. Nic.* X, 7. 1177 *b* 26 sqq.
[2] *Eth. Nic.* X, 9. 1178 *b* 33 sqq.
[3] *Eth. Nic.* I, 11. 1100 *b* 22 sqq.; VII, 14. 1153 *b* 17 sqq.

activité spirituelle pourra se développer à l'abri de tous les accidents qui menacent les choses terrestres. La béatitude ne consiste pas dans la connaissance médiate de Dieu, que le savant peut atteindre en recherchant les causes des phénomènes terrestres; elle consiste dans une vision immédiate de Dieu, qui doit se réaliser au delà des bornes de la vie présente. Les infidèles n'en ont pas connaissance ; « on voit assez par là, dit saint Thomas, quelles angoisses devaient souffrir les éclatants génies d'un Aristote, d'un Alexandre, d'un Averroès, et de quelles angoisses nous serons délivrés, si nous posons que l'homme peut parvenir à la vraie félicité après cette vie, son âme étant immortelle[1]. » Malgré l'importance de cette doctrine, et son contraste avec l'enseignement péripatéticien pur, son origine et son caractère surnaturels permettent, sinon de la faire pénétrer dans le corps du système d'Aristote, au moins de l'y ajouter. Pour saint Thomas comme pour Aristote, la félicité complète dépasse les forces de l'humanité ; seulement les tristes conséquences qu'on pourrait tirer de ce fait trop peu contestable sont corrigées chez saint Thomas par l'affirmation que Dieu accorde à quelques hommes ce bien qui dépasse infiniment la nature humaine. Ce don n'est même pas sans préparation dans la vie présente. Les hommes élus pour la vie de béatitude céleste sont, ici-bas déjà, élevés par la grâce au-dessus de la pure nature humaine ; la grâce est comme une nature surhumaine, qui leur est donnée par Dieu en un instant, et par laquelle ils reçoivent, en un instant aussi, ces vertus infuses, dont Aristote n'avait pas parlé. Mais la vertu morale, soit infuse, soit acquise, ne saurait suffire pour accomplir le bien ; il faut, pour que ses fruits soient bons, que l'homme ait connaissance de la règle générale de ses actions, afin d'en pouvoir déduire les applications propres à chaque cas particulier. Cette déduction, chez l'homme qui a

[1] *Cont. Gent.* III, 48.

reçu la grâce, ne s'accomplit pas par un autre procédé que chez celui qui n'a que les vertus acquises [1] ; mais les sources en sont différentes. Non seulement le but que poursuit le croyant est différent du but purement naturel de la vie, mais, comme il est facile de le prévoir, la théorie même de ce but est différente. Les règles plus ou moins générales à suivre pour l'atteindre ne se trouvent pas consignées dans les écrits des philosophes ; elles constituent la *loi divine* révélée à l'homme d'une manière toute surnaturelle, consignée dans des écrits plus ou moins anciens, et que l'Eglise est chargée d'appliquer à chaque cas spécial.

Ainsi, saint Thomas coordonne continuellement les enseignements de l'Eglise à ceux d'Aristote ; il fait plus si l'on veut : il édifie le système ecclésiastique sur celui du Philosophe[2], il n'y a peut-être pas un de ses articles, pas un de ses syllogismes, où l'on ne retrouve ces deux éléments de sa doctrine unis avec un art merveilleux. Et pourtant, nous ne pouvons pas nous ranger au jugement de Mgr de La Bouillerie : saint Thomas ne transforme pas la doctrine d'Aristote. Nous pourrions plutôt accorder qu'il la complète ; encore cela n'est-il pas bien exact, car ce qu'il y ajoute n'étant pas déduit des mêmes principes n'en devient pas une partie intégrante. Si la Somme de saint Thomas est le dernier mot de la théologie, il faut reconnaître que l'œuvre d'Aristote est le dernier mot de la philosophie. « Comme le caractère propre et distinctif des théologiens scolastiques est d'unir entre elles, par le nœud le plus étroit, la science divine et la science humaine, la théologie, dans laquelle ils excellèrent, n'aurait certainement pu acquérir autant d'honneur et d'estime dans l'opinion des

[1] *Sum. Theol.* II^a II^{ae}, 8, 1 ad 2.

[2] La philosophie de saint Thomas n'est que le grandiose fondement de sa théologie. Van Weddingen, ouvr. cité, pag. 83.

hommes, si ces docteurs n'eussent employé qu'une philosophie incomplète et tronquée ou superficielle. » Ainsi s'exprime Léon XIII dans son encyclique *Æterni patris*[1], et voici ce que disait avant lui le traducteur français de la Somme de théologie : « Dans les questions purement philosophiques, saint Thomas ne fait que suivre Aristote, dont les observations n'ont pas été, d'ailleurs, modifiées par la science moderne; on peut comparer les travaux de la philosophie moderne aux théories d'Aristote, et l'on sera sans doute surpris comme nous que la science ne fasse encore actuellement que répéter les leçons du philosophe de Stagire [2]. » Tous les thomistes, il est vrai, n'osent pas ren-

[1] Van Weddingen, ouvr. cité, pag. 28.

[2] L'abbé Drioux, notes de sa traduction de la *Somme théologique de saint Thomas*. (Tom. II, pag. 37,47, etc.) Les mêmes choses avaient déjà été dites par Averroès : « Aristote, écrit-il, a achevé la logique, la physique et la métaphysique ; car aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près de quinze cents ans, n'a pu ajouter à ce qu'il dit rien qui soit digne d'attention. .. La doctrine d'Aristote est la souveraine vérité ; car son intelligence a été la limite de l'intelligence humaine, de sorte qu'on peut dire de lui à bon droit qu'il nous a été donné par la Providence pour nous apprendre ce qu'il est possible de savoir. » (Cité par Renan, *Averroès*, pag. 41, 42.) Il est presque superflu de faire remarquer qu'Averroès était bien plus dans le vrai que M. Drioux en tenant ce langage. M. Ollé-Laprune, avec plus de hardiesse, considère en somme la morale d'Aristote au même point de vue ; à ses yeux les principes en sont définitifs : « Elle repose, dit-il, sur une si profonde idée de la nature humaine que l'on peut en conserver le fondement, encore qu'on la déclare à bien des égards défectueuse. Mettez-y ce qui y manque, l'esprit de renoncement et de sacrifice, la lutte contre le mal en soi et dans les autres, l'amoureuse et courageuse pitié pour les souffrances d'autrui, un sentiment vif de la rigueur du devoir, ce sérieux incomparable de la vie chrétienne pressenti par Platon, que sais-je encore ? une vertu plus austère, avec quelque chose de plus religieux : quelles modifications n'apportez-vous pas alors à la doctrine morale d'Aristote ! Et néanmoins elle demeure en ce qu'elle a d'essentiel. Ces conceptions plus nettes, plus sévères ou plus élevées l'améliorent, elles ne la détruisent pas. Certaines difficultés disparaissent, le système devient plus complet et plus harmonieux ; les belles formules du philosophe semblent prendre un sens plus riche et s'illuminer d'une plus éclatante lumière. C'est rester fidèle à Aristote que de le modifier ainsi. » (Ouvr. cité, pag. 311-312.)

dre un aussi bon témoignage à la philosophie moderne, et nombre d'entre eux préfèrent la condamner en bloc, comme font M. Schneid et le pape Léon XIII [1].

Cependant, il est impossible qu'on ne se pose pas tout d'abord la question préalable. Qu'y a-t-il, après tout, de si glorieux dans les conquêtes que les docteurs ecclésiastiques sont censés avoir faites sur les infidèles [2] ? L'Evangile serait-il donc obligé d'appeler à son secours une philosophie étrangère? Est-il contradictoire d'admettre que, sans être par son essence une philosophie abstraite, il porte en son sein une philosophie, que de nombreuses générations de savants et de penseurs sont successivement appelées à élaborer ? Lui qui a transformé tant de choses dans les mœurs et les opinions humaines, pourquoi ne serait-il pas appelé à transformer la philosophie d'une manière bien plus puissante que les théologiens scolastiques ne l'avaient imaginé? C'est assurément un mauvais signe pour leur édifice théologique que l'obligation où ils sont d'en chercher les maté-

[1] Dans son encyclique Æterni patris (van Weddingen, ouvr. cité, pag. 16). On ne saurait nier que le pape considère la philosophie comme une science achevée, et qu'il n'est pas prudent de vouloir perfectionner encore.

[2] Voyez *Sum. Theol.* Ia, 84, 5. Voici comment Massillon rend compte de ce procédé : « Loin d'être infecté dans l'étude des profanes par cet air malin qu'on y respire, saint Thomas purifie ces sources suspectes ; mêle leurs eaux croupissantes avec les eaux vives de la doctrine évangélique ; en grossit ce fleuve sacré qui, coulant de siècle en siècle depuis la naissance de l'Eglise, va se perdre dans le sein de Dieu même d'où il est sorti ; et, par un art tout nouveau, il fait servir le mensonge à la vérité, la philosophie à la foi, la superstition au vrai culte, les dépouilles de l'Egypte à la construction du tabernacle ; en un mot, il consacre les armes des géants au temple du Seigneur, après s'en être servi contre les Philistins mêmes. Combien d'esprits gâtés qui vont puiser jusque dans les livres saints la matière de leurs doutes et de quoi nourrir leur incrédulité ! La foi de Thomas trouve au milieu même des profanes de nouvelles forces ; Aristote devient entre ses mains l'apologiste de la religion. » (Sermon pour le jour de Saint-Thomas d'Aquin). Le point de vue une fois admis, il faut reconnaître que le grand orateur catholique caractérise en fort beau style le génie et la tendance du grand théologien de son église ; nous pouvons en dire autant de Léon XIII.

riaux dans deux carrières si différentes, et cette entreprise fait penser involontairement à la parabole des vieilles outres. Avant tout examen, on s'étonne que les docteurs aient tant travaillé et dépensé des forces si précieuses pour verser le vin jeune encore de la doctrine évangélique dans les vieux vaisseaux de la philosophie grecque. Mais cette impression générale ne suffit pas; il faut en venir à un examen des doctrines en présence, pour savoir si elles peuvent, oui ou non, s'allier l'une à l'autre.

CHAPITRE II

Essai de critique.

Il ne saurait être question de reprendre ici tous les points que nous avons abordés plus haut; les pages qui précèdent sont avant tout une analyse : pourvu qu'elles présentent quelque exactitude, nous sommes assuré de n'avoir pas fait une œuvre inutile. De plus compétents que nous se présenteront sans doute pour coordonner notre travail à d'autres travaux de même espèce, et pour en tirer un jugement général, non seulement sur l'œuvre de saint Thomas, mais sur les rapports de la philosophie grecque avec l'Evangile. *Nil exegi, lapillos attuli monumento.* Cependant, pour ne pas donner à penser que le contenu de ce jugement nous est indifférent, essayons de le formuler sur quelques points. Certes, ce n'est pas aborder la tâche par ses petits côtés, que de choisir, parmi tant de problèmes soulevés, ceux qui se rapportent à la nature du péché et aux moyens de le combattre.

D'une manière générale, on ne peut nier qu'il n'y ait un rapport entre le vice, dont il est question dans Aristote, et ce que les chrétiens appellent péché, l'un et l'autre étant conçus

comme un état permanent de l'âme humaine, qui se manifeste au dehors par des actes méritant le blâme. Toutefois, dès que nous cherchons la définition de cet état, nous voyons surgir la différence entre la pensée religieuse et la pensée purement philosophique. Il est impossible que le péché ne soit pas conçu par les chrétiens comme un état de révolte contre Dieu ; Aristote fait presque complètement abstraction de ce rapport moral entre l'homme et Dieu. Il déclare seulement, à la fin de son Ethique, que s'il est vrai que les dieux se soucient des choses humaines, nul ne pourra leur être plus cher que celui qui veut agir selon sa raison et la servir, car, en ce cas, les dieux doivent se réjouir de ce qui se rapproche le plus en nous de leur essence, c'est-à-dire de notre raison[1]. La manière hypothétique dont il s'exprime ici prouve bien qu'Aristote ne s'arrête pas à la supposition d'une providence des dieux, le pluriel même qu'il emploie indique qu'il ne fait que s'accommoder aux opinions reçues, et nous savons par d'autres passages non équivoques, qu'il n'attribue, en effet, à son Dieu aucune action étrangère à celle qui lui est propre, c'est-à-dire à la pensée pure[2].

Malgré cette réserve, ce passage est instructif; s'il ne nous apprend rien sur la façon dont Dieu agit sur l'homme, on peut en tirer quelque conclusion sur la manière d'être de l'homme vis-à-vis de Dieu : l'homme vertueux, le sage, sert la partie de lui-même non seulement la plus excellente, mais la plus semblable à Dieu, celle qui a le plus de parenté (τῷ συγγενεστάτῳ) avec le moteur suprême, et cette partie divine de lui-même, c'est la raison[3]. Il en résulte naturellement, bien qu'Aristote ne tire pas cette conclusion, que celui qui ne sert pas sa raison,

[1] *Eth. Nic.* X, 9. 1179 *a* 24-32.
[2] *Met.* II, 2. 997 *b* 9-11; *Pol.* VII, 3. 1325 *b* 28-30.
[3] *Eth. Nic.* X, 7. 1177 *a* 15.

le vicieux, vit dans un état d'inimitié contre Dieu. La dernière partie de cette proposition n'a rien qui ne soit en plein accord avec la conception chrétienne; seulement, cette vérité se trouve complétée chez les écrivains bibliques, et dans tout enseignement chrétien authentique, par cette autre vérité que Dieu est l'ennemi du péché, qu'il y a réaction de son amour offensé sur ceux qui l'ont outragé. De cette colère de Dieu, Aristote ne sait pas un mot, pas plus que d'aucune action personnelle de Dieu sur le monde. A cet égard comme à d'autres égards, sa doctrine semble avoir fortement agi sur la formation du dogme épicurien[1]. C'est donc un tour de force de saint Thomas d'avoir accommodé une doctrine théologique pareille aux enseignements bibliques, qui lui semblent directement opposés. Partant de la seule action qu'Aristote attribue à Dieu : la pensée pure, il en déduit tous les attributs moraux du Dieu biblique. Seulement, cette volonté de Dieu prend dans son système un sens très différent de celui qu'elle a dans la conscience chrétienne. On retrouve dans la dogmatique thomiste tous les passages et les termes bibliques, mais leur interprétation philosophique est telle que l'on se croit, par moments, en face d'un vrai travestissement. On admire l'habileté dialectique de l'auteur, on s'incline devant la sincérité et l'élévation de son spiritualisme, et puis on s'avoue que la doctrine biblique de Dieu a perdu dans cette alliance beaucoup de sa grandeur et de sa puissance morale. C'est là certainement un des points sur lesquels l'œuvre thomiste par excellence, la synthèse de la

[1] Aristoteles in eam delabitur sententiam, ut, etsi Deum non appellet stultum, tamen ignarum omnium rerum statuat, qui nihil nostrorum negotiorum intelligat et videat, nihil consideret præter se ipsum, et tantum delectetur in speculatione sui ipsius. Hoc autem, etsi non est stultitiam tribuere, tamen certe est adimere scientiam, et constituere ignarum rerum humanarum. Sed quid ad nos talis Deus, aut quis ejus est usus? Luther. *Enarratio in Psalmos qui dicuntur graduum*, ad Ps. CXXIX, 4.

pensée chrétienne avec celle d'Aristote, prête le flanc aux objections les plus graves[1]. Mais nous n'avons pas à nous en occuper ici : Aristote n'ayant que des rudiments d'une doctrine théologique du péché, saint Thomas n'a pu la combiner à proprement parler avec l'enseignement biblique sur ces matières ; il a plutôt cherché à remplir au moyen de ce dernier les

[1] Le grand effort de saint Thomas, sur ce terrain, tend à établir un passage naturel et inévitable entre le Dieu philosophique, abstrait, du penseur païen et le Dieu personnel, le Dieu-volonté de la foi chrétienne. H. Heine, qui vers la fin de sa vie passa effectivement, de la foi aux dieux du paganisme, à la foi au Dieu moral de la Bible, repousse énergiquement ces prétendues transitions ; plutôt que d'y recourir, il aime mieux scandaliser ses anciens amis philosophiques, et appeler sa propre conversion une *reculade*. Les pages énergiques et profondes qu'il consacre à ce sujet à la fin de son dernier recueil de poésies, sont connues de tout le monde ; peut-être, cependant, nous saura-t-on gré d'en reproduire ici les lignes les plus caractéristiques :

« Oui, je suis revenu à Dieu, comme l'enfant prodigue, après avoir longtemps gardé les pourceaux chez les hégéliens. Est-ce la misère qui m'y a fait revenir ? Peut-être était-ce un mobile moins misérable. Le mal du pays du ciel s'abattit sur moi et me chassa à travers forêts et précipices, par les sentiers les plus vertigineux de la dialectique. En mon chemin, je trouvai le dieu des panthéistes ; mais je ne sus qu'en faire. Ce pauvre être rêveur est engagé et enlacé dans la trame du monde ; il est là comme dans un cachot, et vous regarde bouche béante, sans force et sans volonté. Pour avoir une volonté, il faut être une personne, et pour manifester sa volonté, il faut avoir l'aisance des coudes. Désirez-vous un Dieu capable de vous aider — et c'est là pourtant l'essentiel — il vous faut admettre aussi sa personnalité, sa transcendance et ses saints attributs : toute bonté, toute sagesse, toute justice, etc... En politique, je n'ai point fait de reculade notable,... en théologie, au contraire, je dois m'accuser d'en avoir fait une, puisque je suis revenu, ainsi que je l'avouais plus haut, à un Dieu personnel. Il n'y a pas moyen de gazer cela, comme l'a entrepris maint ami *éclairé* (aufgeklärt) et bien intentionné... C'est au mois de mai 1848, le jour où je sortis pour la dernière fois de chez moi, que je pris congé des aimables idoles que j'avais adorées au temps de mon bonheur. Je me traînai avec peine jusqu'au Louvre, et je fus sur le point d'éclater, quand j'entrai dans la salle sublime où la déesse de beauté bénie entre les femmes, Notre-Dame de Milo, se dresse sur son piédestal. Longtemps je me tins à ses pieds, pleurant si fort que les pierres devaient me prendre en pitié. Et, en effet, la déesse me regardait avec compassion, mais sans me consoler, comme si elle voulait me dire : « Ne vois-tu pas que je n'ai pas de bras et que je ne puis » pas t'aider ? » (*Nachwort zum Romancero*, daté du 30 sept. 1851.)

lacunes qu'il apercevait dans la théorie aristotélicienne. Pour juger de la valeur de la combinaison entreprise par saint Thomas, et par là même des affinités ou des contrastes qui existent entre la pensée grecque et la pensée chrétienne, nous devons aborder d'autres questions, et notre sujet lui-même nous conduit à examiner à ce point de vue la doctrine anthropologique du péché.

Ici pourtant se pose une question analogue à celle que nous venons de rencontrer, mais à laquelle on peut être tenté de donner une réponse opposée. Le péché est un désordre dans les rapports entre l'homme et Dieu, voilà ce qu'on peut appeler la définition théologique du péché. Elle est absolument indispensable à la doctrine chrétienne; en revanche, elle ne se trouve pas dans les écrits d'Aristote, et tout nous prouve qu'il y aurait attaché peu d'importance. Le péché est un désordre dans les rapports entre les divers éléments qui constituent notre être lui-même — en donnant à ce terme *éléments* le sens le plus large, le plus vaste possible — voilà la définition anthropologique du péché. Pour quiconque ne conteste pas l'analogie entre le *péché* et le *vice*, il est évident que cette définition se trouve dans Aristote, bien qu'elle y soit implicitement plutôt qu'en termes exprès. Fait-elle de droit partie de la doctrine chrétienne? Voilà la question à laquelle beaucoup de chrétiens, théologiens ou non, semblent disposés à répondre négativement. Il leur suffit que le péché soit défini une désobéissance à Dieu pour que sa laideur et son énormité soient mises en lumière. Si peu disposé que nous soyons à mépriser cette définition théologique, nous croyons qu'elle ne peut suffire : la dogmatique ne peut pas se passer d'une définition anthropologique du péché, parce que le péché est bien réellement une irrégularité de notre être intérieur, un rapport faux qui s'établit au sein de notre moi lui-même, mais

qui intervient du même coup entre notre personne morale et son Auteur.

Supposons un instant qu'il n'en soit pas ainsi. L'homme, disons-nous, est appelé à accomplir la volonté de Dieu ; s'il ne l'accomplit pas, il pèche. Fort bien, mais à quoi reconnaîtra-t-il la volonté de Dieu ? Il ne suffit pas d'en appeler à la révélation extérieure et à son autorité : si cette révélation s'est accomplie tout entière dans le passé, à une certaine époque historique, elle ne saurait suffire pour nous conduire dans le présent, car elle n'a pas prévu tous les cas qui s'offrent à nous chaque jour ; si au contraire cette révélation se continue dans le présent par l'organe d'un corps de prêtres..., je ne me crois pas tenu de discuter cette hypothèse ; elle soulèvera toujours dans le cœur humain les protestations d'un invincible individualisme : si Dieu a parlé à un Alexandre VI, pourquoi ne m'aurait-il pas parlé à moi-même ? On en vient ainsi naturellement à une autre réponse à la question posée tout à l'heure. Dieu, dit-on, fait connaître sa volonté à chaque homme par la conscience morale, le péché consiste dans la désobéissance de l'homme à la volonté divine, qui lui est ainsi manifestée. Fort bien, nous ne voulons en aucune façon contester que la conscience soit la voix de Dieu dans nos cœurs. Mais quel est son contenu ? Nous ordonne-t-elle de la part de Dieu d'accomplir tel ou tel acte extérieur ou intérieur, qui, en soi, ne se recommande pas plus que son contraire à notre être spirituel ? Le soutenir, ce serait tout d'abord affirmer des communications plus que miraculeuses, prodigieuses, entre Dieu et l'homme. Or, qui voudrait prendre la responsabilité de cette affirmation, en ce qui le concerne, ou lui-même ou les autres ? Ce serait en particulier se condamner à nier ce phénomène incontestable, qu'on a désigné à tort sous le nom de variation de la conscience, et qui n'est que la variation des idées morales. Ce serait plus encore, ce

serait affirmer que Dieu se conduit vis-à-vis de nous d'une manière arbitraire, ce qui ne sera jamais admis par aucun de ceux qui ont confiance en lui. Qu'il ait été absolument libre quand il nous a créés de telle ou telle façon, quand il a établi ce qui était bien ou mal, c'est ce que nous ne nions pas ; mais qu'aujourd'hui il puisse moralement nous parler d'une façon étrangère, dans l'occasion même tout opposée à notre conviction sur ce qui est bien ou mal, voilà ce que nous ne saurions admettre. Enfin, cette conception extérieure de la conscience porte atteinte à l'idée de la volonté de Dieu à notre égard. Ce que Dieu veut de nous, ce ne sont ni certains actes, ni certains sentiments ; il veut avant tout que nous soyons des hommes, c'est-à-dire des êtres moraux, soumis à une loi raisonnable. « Le but que Dieu poursuit, dit éloquemment M. Malan[1], n'est pas avant tout l'accomplissement par l'homme de tel ou tel acte ; c'est la moralité de cet homme lui-même comme agent libre... Attribuer à Dieu une autorité qui porterait uniquement sur l'acte, ce serait, en réduisant la loi divine à n'être qu'une loi de prescriptions et de commandements formulés, avoir substitué au Dieu de la vie et de la liberté, un dieu pareil à celui que le païen s'est fait semblable à lui-même. En imaginant que c'est l'acte passager de l'homme de la terre qui importe au Dieu vivant, on aurait évoqué devant soi l'image d'un de ces dieux qu'on concilie, ou qu'on apaise au moyen d'actes qui s'appellent des bonnes œuvres, parce qu'elles sont bonnes, c'est-à-dire utiles et méritoires pour celui qui s'est forcé à les accomplir. »

Qu'est-ce donc que la conscience ? Nous ne la définirons pas, comme saint Thomas, l'acte par lequel la volonté objective de Dieu nous devient connue, soit directement, soit par l'applica-

[1] *Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité.* Genève et Paris 1883, p. 403.

tion de certaines lois générales à une situation donnée ; elle est l'autorité divine qui s'attache pour nous à la loi morale et qui en transforme l'application en un devoir. « C'est l'homme, dit encore l'auteur que nous citions tout à l'heure, qui a tout d'abord lui-même nommé devant sa propre pensée, et cela avec une entière liberté, l'acte qui constitue pour lui ce qui est bien. Ce n'est qu'après cela que l'autorité dont il s'agit lui donne l'ordre, et l'ordre absolu, d'accomplir volontairement ce qu'il a lui-même librement défini comme étant à ses yeux *le bien.* » De là résulte que nous avons des devoirs envers nous-mêmes, ou plutôt que tous nos devoirs sont envers nous-mêmes, puisqu'ils consistent tous dans l'obéissance à une loi que nous avons nous-mêmes formulée. De là résulte aussi, de la manière la plus évidente, que le péché est un acte contraire à quelque chose en nous aussi bien que hors de nous, et que la pensée chrétienne a le droit et le devoir de le définir à ce point de vue. C'est dire qu'elle n'est pas sans analogie avec la théorie morale d'Aristote et que saint Thomas, à ce point de vue tout général, est à l'abri du reproche d'avoir amalgamé dans son œuvre des éléments incompatibles.

Cependant, il faut aller plus loin ; ni Aristote ni saint Thomas ne se contentent de dire que le péché consiste dans un trouble de l'âme ; ils savent nommer les éléments qui sont ainsi en discorde et dire en quoi consiste l'irrégularité de leurs rapports ; elle consiste dans une victoire remportée par les sens sur l'entendement, par l'âme irrationnelle et ses appétits sur la raison et la volonté. Ce qui devait recommander cette analyse du péché à saint Thomas, ce sont ses analogies avec un grand nombre de données scripturaires. L'esprit est prompt; mais la chair est faible, dit déjà le Sauveur, et cette parole trouve des échos nombreux dans la théologie paulinienne. Jamais on n'a exprimé avec plus de puissance que saint Paul ne l'a fait le conflit des désirs

opposés qui peuvent se rencontrer dans une seule et même âme, jamais homme n'a fait résonner plus de cordes dans le cœur de ceux qui se trouvent comme lui pressés de part et d'autre [1].

Ce conflit, Paul ne le décrit nulle part avec une précision scientifique, car il n'est pas homme de science, et ses épîtres, toutes composées pour répondre à des besoins religieux très spéciaux, ne peuvent être mises, au point de vue de l'exactitude formelle du langage, à côté des traités du « précepteur du genre humain. » Toutefois, malgré certaines irrégularités dans l'emploi des termes, on peut reconnaître chez lui une conception anthropologique très accusée et qui offre des analogies avec celle d'Aristote. La distinction qu'il fait entre la chair et l'esprit, les désirs de la chair et ceux de l'esprit [2], rappelle assurémsnt celle qu'Aristote établit entre l'âme raisonnable et l'âme irrationnelle, qui ont leurs désirs souvent en conflit les uns avec les autres. Il est bien évident que par le mot chair saint Paul n'a pas voulu désigner la substance matérielle de notre corps, notre cadavre, car celui-ci ne peut rien convoiter; d'ailleurs Paul, en employant indistinctement les expressions *homme charnel* et *homme animal* [3], montre que l'âme, à ses yeux, fait partie de la chair [4], sans qu'on puisse pourtant l'accuser de matérialisme, parce que ces termes n'ont pas pour lui la même valeur que dans notre langage philosophique moderne. D'un côté, la chair est loin d'être la simple matière étendue de Descartes; de l'autre, l'âme n'est pas son pur esprit pensant: la chair est l'animal vivant, et l'âme son principe de vie. La chair qui convoite contre l'esprit, la chair où

[1] Philip. I, 23.
[2] Gal. V, 16, 17.
[3] 1 Cor. II, 14; III, 1.
[4] En comparant 1 Thess. V, 23 avec Gal. V, 16, 17, on peut se convaincre que la σάρξ de saint Paul comprend le σῶμα et la ψυχή.

réside le péché[1], c'est donc la brute en nous; l'état de péché est celui où cette brute l'emporte sur notre nature raisonnable et la contraint à l'obéissance: elle domine alors si bien le pecheur qu'on peut l'appeler lui-même *chair*, désignant ainsi tout son être *a potiori parte.* « Tu ne dois pas croire, dit Luther[2], que la chair soit seulement ce qui concerne l'impureté; mais saint Paul, comme Christ, appelle chair l'homme tout entier, son corps, son âme, sa raison et tous ses sens, *parce que tout chez lui tend à la chair*... Un homme est donc chair quand, dans sa vie intérieure et extérieure, il ne se préoccupe que de ce qui sert à la vie temporelle et à l'utilité de la chair; il est esprit, quand intérieurement et extérieurement il accomplit ce qui sert l'esprit et ce qui procure la vie éternelle. Tu ne pourras jamais comprendre ni l'épître aux Romains, ni aucun livre de la sainte Ecriture, si tu ne comprends ainsi ces mots chair et esprit. Garde-toi donc de tous les docteurs qui les emploient autrement, quand même ce seraient Jérôme, Augustin, Ambroise, Origène, ou leurs pareils, ou leurs supérieurs[3]. »

[1] Rom. VII, 18.

[2] *Vorrede auf die Epistel an die Römer* (1522). Le commencement de ce passage est cité dans la Clavis N. T. de Wilke-Grimm comme explication du mot σάρξ. On peut citer dans le même sens ces mots de l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (I, 25): La concupiscence (partie matérielle du péché originel) n'est pas seulement une corruption des qualités du corps, *mais une conversion vicieuse de nos forces supérieures vers les œuvres de la chair.*

[3] Cette interprétation du mot σάρξ est vivement contestée par J. Müller (*Christliche Lehre von der Sünde*, vol. II, pag. 387 et suiv.), que suivent de nombreux théologiens. Ils prétendent que la chair, dans saint Paul, désigne l'homme naturel tout entier, en tant qu'il est corrompu, incapable de faire le bien; ou encore le mode d'existence de l'homme ainsi corrompu. Il est certain que σάρξ a ces deux sens dans les épîtres de Paul, le premier dans Col. II, 18, par exemple, le second, entre autres, dans Rom. VII, 5; VIII, 8, 9, etc. Mais il s'agit de savoir pourquoi la chair peut désigner ainsi le pécheur ou la vie de péché. J. Müller répond que c'est à cause de l'hébreu בָּשָׂר qui désigne l'être humain dans sa faiblesse (Es. XL, 6; 1 Pier. I, 24), par conséquent dans sa distinction d'avec Dieu, d'où l'on arrive facilement à l'idée de l'opposition à Dieu, qui caractérise le péché. Deux faits nous

La vérité, au moins partielle, de cette théorie n'est mise en doute par personne. D'après J. Müller, aucun système moral qui veut tenir compte des faits, ne saurait méconnaître que la sensualité, dans l'état actuel de notre nature, n'agisse sur la volonté pour la séduire (als ein Reiz) à se déterminer contre les exigences de la loi morale, et que la prédominance des mobiles sensibles sur les spirituels ne soit une des formes principales de la corruption morale. Mais Müller ajoute que les péchés ne peuvent pas tous s'expliquer ainsi, et qu'il en est, en particulier, de très graves et très subtils, où la sensualité n'entre pour rien. Comment peut-on, en présence de cette objection, maintenir la définition du péché comme une victoire de la chair sur l'esprit, de la bête sur l'être raisonnable en nous? Tout d'abord, en recourant à la distinction ingénieuse établie par Aristote lui-même et par ses disciples au sein de

empêchent d'adopter cette déduction des sens du mot σάρξ. 1° Saint Paul lui donne pour synonymes les mots σῶμα, μέλη : il voit dans le corps, dans les membres, aussi bien que dans la chair, le siège du péché. (Col. II, 11 ; Rom. VI, 6, 12 ; VII, 24 ; VIII, 13 ; VII, 5, 23.) Or, ces mots ne se prêtent pas au même parallèle avec l'hébreu, et ne sauraient désigner l'homme tout entier. 2° La chair s'oppose à l'esprit d'après Gal. V, 16 sqq. Ces mots ici ne peuvent désigner des modes opposés de l'existence humaine, puisqu'il est question des désirs de la chair et de ceux de l'esprit. D'autre part, si la chair est ici l'homme pécheur dans la totalité de sa substance, l'esprit ne peut plus être que le Saint-Esprit dans sa transcendance, ce qui ne s'accorde guère avec le verbe sous-entendu (ἐπιθυμεῖν) : le Saint-Esprit ne convoite pas. J. Müller (ouvr. cité, vol. I, pag. 393), qui soutient cette exégèse, ajoute que l'esprit humain est l'endroit de notre être susceptible de recevoir l'action de l'Esprit de Dieu. (Rom. VIII, 10, 16). C'est bien aussi notre pensée ; seulement nous en concluons que la chair est, en revanche, l'endroit de notre être susceptible de devenir le siège propre du péché, qui de là peut envahir et souiller notre esprit même. (2 Cor. VII, 1.) Nous ne demandons pas davantage, car cela suffit parfaitement pour expliquer que la σάρξ puisse désigner à l'occasion l'homme pécheur tout entier ou sa vie de péché, parce que, dans cet homme et dans sa vie, la chair domine l'esprit, au lieu d'être dominée par lui. Ce sujet demanderait à être traité avec d'amples développements ; on comprendra toutefois que nous ne puissions allonger cette note ; nous nous en référons volontiers à l'exposition de la matière par M. le professeur Sabatier. (*Apôtre Paul*, pag. 246 et suiv.)

l'âme irrationnelle. Evidemment, il y a dans l'animal d'autres appétits que ceux qui tendent directement à la satisfaction de besoins corporels; il en est qui tendent au même but à travers certains détours. L'animal ne s'irrite pas seulement du fait que ses besoins ne sont pas satisfaits, il s'irrite encore contre ce qui y met obstacle; il ne jouit pas seulement de leur satisfaction, mais de tout ce qui la procure. Peut-être même, s'il faut en croire certaines observations populaires, s'irrite-t-il de ce qui nuirait à la satisfaction de besoins qu'il n'éprouve pas pour le présent : le chien repu ne se soucie plus de ronger son os, mais il montre les dents à qui voudrait le lui enlever. De même, l'avare ne satisfait aucun de ses besoins corporels en thésaurisant; il ne s'en attache pas moins aux richesses qui pourraient lui procurer cette satisfaction. La prédominance des appétits irascibles sur la raison est encore une forme du péché dans laquelle l'influence de la chair n'est pas méconnaissable ; n'est-il pas des tempéraments colériques comme des tempéraments voluptueux ?

Cependant on insiste, et l'on invoque l'exemple de mobiles qui, pour être tout spirituels, sans aucune action sur l'animal, n'en sont pas moins une occasion de péchés plus subtils, plus brillants que les autres, mais aussi graves, ou plus graves encore : tels seraient, d'après J. Müller, les péchés que fait commettre l'amour de la gloire. Nous n'irons pas rechercher si l'animal est absolument insensible à ce mobile; la chose une fois admise, nous croyons qu'on peut aussi ramener les fautes de ce genre à un triomphe de la nature sensible sur la nature raisonnable. Qu'est-ce en effet qui les caractérise ? Le fait qu'on se propose avant tout un plaisir comme but de son activité, le plaisir d'être loué, ou simplement d'être nommé par d'autres. Or le plaisir, quelle que soit sa source objective, consiste en un mouvement de notre nature sensible. C'est là un principe de

saint Thomas[1], qui est conforme à l'expérience intime et riche en conséquences morales. Il ne s'agit point ici, cela va sans dire, de condamner le plaisir, puisque nous ne sommes pas libres de le ressentir ou non. Il ne s'agit pas non plus de dire que tous les plaisirs sont égaux entre eux : on pourra toujours, comme dit saint Thomas, mesurer la valeur morale d'un homme aux plaisirs qu'il goûte[2] ; mais il importe de reconnaître qu'il est de l'essence du christianisme de prêcher le renoncement au plaisir envisagé comme but ou comme condition de la vie, ce plaisir fût-il, d'ailleurs, de l'espèce la plus élevée et la plus spirituelle.

Le péché constitue un désordre au sein de la nature humaine, il consiste dans un triomphe de notre nature sensible sur notre nature spirituelle ; à ce point de vue tout général, nous devons constater, malgré les divergences de mots, l'accord de la spéculation d'Aristote avec la pensée chrétienne, et nous ne pouvons jusqu'à présent blâmer saint Thomas d'avoir opéré le rapprochement entre elles. Mais dès que nous voulons poursuivre notre analyse, nous arrivons à constater des divergences irréductibles entre les éléments qu'il prétend combiner.

Tout d'abord, il saute aux yeux que l'Evangile donne à la personnalité humaine une beaucoup plus grande valeur morale que la philosophie grecque. Si saint Paul est profondément convaincu de la dualité de son propre être, il ne se considère pas comme un simple assemblage de désirs contradictoires, auxquels rien ne donne de l'unité. C'est déjà ce que prouve sa théorie relative

[1] *Sum. Theol.* I^a II^{æ}, 31, 1 : Animalia, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc sentiunt ; et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. 31, 4 : Delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis : ad apprehensionem autem rationis *non solum commovetur appetitus sensitivus* per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, etc.

[2] Ibid. 33, 4. Secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue judicatur homo bonus vel malus in moralibus.

à l'origine du péché. Dès sa création, l'homme avait un corps animal, dont les désirs étaient sans doute les mêmes que maintenant (1 Cor. XV, 45); et pourtant l'homme n'est pas pécheur dès l'origine : il a fallu, pour qu'il le devînt, un acte spécial par lequel il cédât aux sollicitations de sa nature sensible, et se mît ainsi sous la domination de la chair. Cette question de l'origine du péché est étrangère à Aristote, comme du reste toute question d'origine ; il se contente de formuler, de définir le monde présent et les mouvements qui s'y passent : sa foi, quant au passé, est sans doute que l'univers et l'homme ont toujours été ce qu'ils sont à l'heure présente. Il ne saurait y avoir parallèle, sur ce terrain, entre sa pensée et la pensée chrétienne; mais comme il ne s'exprime nulle part catégoriquement sur cette matière [1], saint Thomas a cru pouvoir, là comme ailleurs, compléter la philosophie par la théologie, les vérités connues naturellement par des vérités révélées.

Cependant, là comme ailleurs, la fusion définitive des deux courants d'idées n'était pas si facile à opérer qu'il pouvait sembler, car cette foi à une origine historique du péché implique qu'il était, à l'origine, un acte de la partie centrale de nous-mêmes, de celle qui constitue notre personnalité, et dont nous sommes responsables. Paul lui donne le nom de cœur [2], se rattachant en cela à la simple anthropologie de l'Ancien Testament [3], qui se retrouve partout à la base de l'enseignement moral de Jésus-Christ [4]. Entendant deux voix inconciliables en principe, notre cœur peut écouter l'une ou l'autre, céder aux appels de l'un ou de l'autre maître. Comment peut-il être gagné par des sollicitations si différentes? C'est là le mystère de notre nature; mais

[1] Aristote déclare en tous cas que les croyances de l'homme sur les dieux ont probablement toujours été les mêmes pour l'essentiel (*Met.* XI, 8. 1074 *b* 1 sqq.)

[2] Rom. II, 29. X, 9, 10.

[3] Prov. IV, 23.

[4] Math. V, 8. VI, 21. XII, 34, 35. XV, 18, 19, etc.

il est nécessaire d'affirmer cette unité centrale et cette liberté primitive de notre personne, pour sauvegarder la pleine responsabilité de nos actes. C'est donc dans cette partie intime et centrale de notre âme que doit résider la volonté, si l'on admet que l'acte qui peut nous être imputé est l'acte voulu.

Cette définition n'est point celle d'Aristote ni de ses disciples. Ils placent la volonté exclusivement dans la partie la plus spirituelle de nous-mêmes, à laquelle ils attribuent dès l'origine une certaine prééminence de fait, et non de droit seulement, sur tout notre être. Là où la raison a prononcé, il est impossible qu'on n'exécute pas ce qu'elle a déclaré être bon. Tout l'effort de la passion tend à empêcher la raison de prendre conscience des faits et de prononcer son jugement particulier sur l'acte à accomplir. A cela s'oppose un phénomène qui n'a point échappé au génie observateur d'Aristote, et que saint Thomas ne laisse pas non plus passer : le même homme est loin d'approuver toujours ce qu'il fait ; au moment même où il agit, il peut se condamner et cependant agir. Aristote explique le fait d'une manière qui revient à le nier, il dit que cette condamnation est purement extérieure, que c'est le propos d'un acteur récitant un rôle sans la moindre conviction personnelle : l'individu qui parle ainsi, sans que sa conduite s'accorde avec ses paroles, ne comprendrait pas ce qu'il dit, et, dans le fond, approuverait les choses mêmes qu'il semble condamner. Cette explication ne nous suffit pas, elle ne rend compte en aucune façon du mécontentement intérieur, du mépris de soi-même, qui accompagnent ce jugement et cette action contradictoires. Ils sont la preuve qu'en agissant ainsi l'homme viole, et d'une façon consciente, la loi idéale de son être. Nous n'admettons pas davantage l'explication subsidiaire de saint Thomas, d'après laquelle la raison en vient à proclamer qu'il est bon à l'individu de faire le mal, soit parce qu'elle ne répond guère à l'expérience, soit

parce qu'après tout elle implique une contradiction. Jamais un jugement raisonnable n'aura un contenu pareil : c'est la passion qui parle ainsi ; dès lors la passion peut l'emporter en nous sur le jugement actuel de la raison, quand même celle-ci décide de son fond et librement de ce qu'il faut faire dans le cas donné. Ainsi, comme il est impossible, en bonne conscience, d'invoquer l'excuse des gens qui prétendent avoir agi sans le vouloir ou contre leur volonté, quand ils ont été entraînés par la passion, il faut admettre que notre volonté, peut se laisser déterminer et souvent se laisse déterminer par nos appétits sensibles.

Au fond, c'est bien aussi la conclusion de saint Thomas d'Aquin ; seulement il cherche en vain à la mettre d'accord avec la définition tout intellectualiste de la volonté qu'il emprunte à Aristote. Par la doctrine du consentement, il cherche à sauvegarder le caractère rationnel de la volition proprement dite, sans nier que la volonté ne puisse au moins *permettre* ce qui est absolument déraisonnable. Mais cette distinction entre ce que la volonté permet en nous et ce qu'à proprement parler elle veut est au nombre des subtilités les plus irritantes du système thomiste. D'un côté, elle met en question notre pleine responsabilité, en ce qui concerne nos actions non préméditées, ce qui serait l'œuvre du juriste plus que du moraliste et du théologien ; de l'autre, elle ne parvient pas à expliquer la décision prise sans réflexion préalable, car le consentement, comme tout autre acte de la volonté, ne saurait se passer d'une délibération et d'une conclusion intellectuelles préalables. Laissons donc de côté ces combinaisons malheureuses ; elles ne servent qu'à montrer la timidité philosophique de saint Thomas, quand il n'est pas soutenu par les textes d'Aristote. En cette matière, le principe authentique du Philosophe, principe certainement bien caractéristique des conceptions morales grecques, c'est qu'il serait effrayant d'admettre qu'un homme, sachant ce qui

est bien de science actuelle et particulière, ne le fît pas immédiatement. A cela il n'y a rien à répondre, sinon que l'Evangile nous a habitués à penser qu'il y a en effet des possibilités effrayantes dans la destinée morale des individus; voilà ce qu'un théologien chrétien n'aurait pas dû oublier, au lieu de tant sacrifier à l'infaillibilité de nos instincts naturels[1].

Si l'aristotélisme ne fait pas la part assez large à la personnalité humaine, c'est qu'il ne conçoit pas d'une manière assez profonde la lutte entre la chair et l'esprit. Notre personnalité s'affirme dans le combat moral, et celui qui diminue la nécessité, l'importance ou la durée de ce combat, au lieu de relever la liberté, la dignité de la personne humaine, lui enlève son plus beau triomphe[2]. A cet égard, la pensée chrétienne est incontestablement supérieure à la pensée grecque, à celle d'Aristote en particulier. Quelles sont les expressions dont Paul se sert pour caractériser l'œuvre intérieure à laquelle nous sommes appelés? Elle est un sacrifice du corps[3], un dépouillement du corps charnel[4], un anéantissement[5], une crucifixion de la chair et de ses convoitises[6]. Et il ne faut pas que le nom de vieil homme, donné à ce moi charnel, fasse illusion. Saint Paul sait fort bien que cette lutte contre notre nature sensible et ses envahissements n'est pas terminée par le seul fait de la conversion : il le sait pour lui-même, et il tend de toutes ses

[1] Voy. van Weddingen, ouvr. cité, pag. 62.

[2] Je suis maître de moi comme de l'univers,
Je le suis, je veux l'être. O siècles! ô mémoire!
Conservez à jamais ma dernière victoire;
Je triomphe aujourd'hui du plus juste courroux
De qui le souvenir puisse aller jusqu'à vous.

Corneille, *Cinna*, act. V, scène 3.

[3] Rom. XII, 1.

[4] Col. II, 11.

[5] Rom. VI, 6.

[6] Gal. V, 24.

forces vers les choses qui sont en avant[1]; il le sait pour ses disciples et il les exhorte à s'armer de toutes les armes de l'esprit, pour mettre à mort les actes du corps[2]. Les paroles de Jésus-Christ ne sont pas moins fortes : sous des formes diverses, c'est ce sacrifice continuel de soi-même qu'il ne cesse de demander à ses disciples. Il est bien certain qu'Aristote, dans son ingénieux système de définitions morales, n'a rien qui ressemble à ces énergiques préceptes. Ce n'est pas qu'il croie que la vertu parfaite soit chose commune, mais il se console bien vite des imperfections de ces grands hommes dont il analyse les vertus avec une patriotique éloquence. On ne blâme, dit-il, que ce qui s'écarte beaucoup de la règle; ce qui s'en écarte peu n'a pas d'importance et doit être attribué aux faiblesses inévitables d'une nature complexe. Il n'y a pas là entre Aristote et saint Paul une simple nuance, une différence accidentelle de rigueur, comme il peut y en avoir entre deux docteurs qui ont les mêmes convictions morales; les moyens d'amélioration indiqués par eux montrent quelle distance sépare la conception grecque de la conception chrétienne. Le chrétien semble un soldat abordant en face sa propre nature pécheresse pour la réduire à l'obéissance, sans appel aux moyens indirects. L'homme vertueux d'Aristote est avant tout un homme prudent, avisé, qui n'est jamais au-dessous d'aucune difficulté, et trouve la solution de tous les problèmes pratiques dans lesquels il peut être engagé. Il sait, à chaque instant, quelles précautions il doit prendre pour n'être pas entraîné hors du chemin du bonheur, il évite avec soin les occasions où il pourrait être surpris par l'attrait du plaisir des sens, il conduit sagement sa barque loin de ces vapeurs qui ne peuvent que trou-

[1] Philip. III, 12-15.
[2] 2 Cor. X, 4; Rom. VIII, 13.

bler et obscurcir les intelligences les plus fermes [1]. En d'autres termes, tandis que le chrétien affronte directement le mal et engage avec lui une lutte corps à corps, l'homme vertueux selon Aristote semble plutôt lutter d'adresse avec les passions [2], et c'est aux moyens détournés qu'il recourt pour se soustraire à leur empire.

Au-delà de ces différences très apparentes, il y a une différence plus profonde qui les explique ; elle tient à la place même que l'esprit occupe, au rôle qu'il joue dans la vie morale. Quand Aristote affirme que la vertu est une activité réglée par la raison, il n'entend point dire du tout que la raison tire d'elle-même, d'elle seule, la détermination de l'action vertueuse ; il n'entend pas réduire le rôle de l'expérience à ce minimum que tout moraliste doit forcément admettre : nous fournir la connaissance des conditions particulières où l'agent se trouve. La raison dont il est question en morale est la raison pratique, et la raison pratique a un point de départ empirique. Toutes ses déductions ont pour principe le but même poursuivi par l'agent. Son œuvre consiste à trouver les moyens à employer en vue de ce but. C'est dans ces limites que la vertu est une activité déterminée par la raison.

Si la vertu n'était pas autre chose, nous arriverions à cette conséquence révoltante que toute action préméditée serait une action vertueuse, et que tout but atteint serait non seulement un bien, mais le bien moral lui-même. Il va sans dire que cette conséquence ne peut être attribuée à Aristote dans toute sa crudité. Il reconnaît une différence entre un but moralement bon et un but mauvais, et la raison pratique dans son système ne devient la vertu de prudence que quand elle a pour principe un but bon, le but bon par excellence, le libre

[1] *Eth. Nic.* II, 9. 1109 *a* 30 sqq.

[2] Avec l'astucieuse Vénus. *Eth. Nic.* VII, 6. 1149 *b* 15.

exercice de la raison. L'œuvre de la prudence, Aristote le dit en termes exprès[1], est de tout commander en vue de la sagesse. Mais eomment l'individu en vicnt-il à se proposer pour but de sa vie ce libre déploiement de la raison en lui-même ou chez les autres? La réponse à cette question dépend du grand principe aristotélicien de la correspondance entre l'être naturel et le but qu'il poursuit. Le but d'un homme dépend de son caractère, de celui qu'il a reçu de la nature et surtout de celui qui s'est formé en lui par l'éducation ; et ce caractère, à son tour, consiste dans une tendance et une manière d'être spéciales de sa nature sensible. Si notre appétit sensible a pour tendance initiale la satisfaction de nos besoins corporels, Aristote et son école pensent qu'on peut parvenir à lui faire désirer autre chose, et que le moyen de le transformer est un sage système de récompenses et de punitions. Quand le désir de raison est devenu le plus fort de ceux qui sont en nous, la raison pratique entre à son service sous sa forme vertueuse, et à l'aide de principes que l'expérience lui a fournis, elle détermine toutes les actions nécessaires à l'activité philosophique.

C'est donc toujours, en définitive, notre nature sensible qui pose le but, lors même que ce but est le libre exercice de nos facultés raisonnables. La différence entre la conduite d'un homme vertueux et celle d'un habile criminel dépend d'une différence entre leurs désirs instinctifs, et celle-ci à son tour a son fondement principal dans les contrastes d'éducations plus ou moins bien dirigées. De là résulte qu'au dire d'Aristote il ne faut pas trop s'étonner ni se plaindre des petites exceptions à

[1] *Eth. Nic.* VI, 13. 1145 *a* 6-11 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας [ἡ φρόνησις] οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου, ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ἰατρική· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ. ἔτι ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

la règle raisonnable de la vie : les sens ne peuvent jamais être complèment dressés à la poursuite de la sagesse, ils reprennent parfois leur tendance première, je dirais presque leurs droits ; le plaisir corporel redevient ainsi ce que nous désirons le plus et par conséquent le but plus ou moins éloigné, plus ou moins durable, de notre activité. Il faut donc prendre toute sorte de précautions pour ne pas se mettre dans les situations qui amènent presque à coup sûr un pareil résultat. Mais aussi, dans ce système, on ne peut parler d'un antagonisme profond entre les sens et la raison. Ce sont toujours les sens, la nature empirique de chaque individu, même du plus vertueux, qui posent le but de sa vie et de son activité, et c'est dans notre nature sensible que réside à proprement parler la vertu morale. Seulement celle-ci reste imparfaite et indigne d'être appelée la vertu humaine, tant qu'elle n'est pas servie par la prudence. L'idéal de la vertu morale consiste, si l'on veut, dans un effacement, une abdication des sens au profit de notre intelligence ; mais dans cette abdication même, notre nature sensible est active, et active suivant sa loi propre : c'est un plaisir particulier qui la décide. L'opposition entre la raison et la passion est donc, en définitive, toute relative à l'emploi des moyens : la passion, en obscurcissant l'intelligence d'une manière plus ou moins habituelle, empêche de trouver les moyens convenables à l'acquisition du vrai bonheur, et lui fait préférer une jouissance immédiate, mais d'un ordre inférieur.

Comparons ces données avec celles de la pensée évangélique. Il est certain qu'on pouvait s'en emparer à la faveur des doctrines éminemment chrétiennes du salut et de la félicité éternelle des bons : on pouvait présenter ces perspectives comme le mobile duquel dépendent toutes nos déterminations pratiques, et comme le point d'appui nécessaire à la conversion des infidèles. L'humanité ne serait composée, d'après ces vues, que

d'individus à la recherche du bonheur; seulement, les uns le chercheraient là où il est réellement, dans le ciel et dans ses joies ; les autres le mettraient à tort dans les plaisirs ou les biens de la terre. Qu'une prédication de cet ordre ait été fort souvent employée, même par des hommes sérieux et pieux, cela est incontestable ; nous ne nierons même pas qu'elle ne puisse avoir des points d'appui dans telle ou telle expression biblique, mais elle ne saurait porter des fruits authentiques de foi et de sainteté que là où elle recouvre d'autres pensées plus profondes et plus désintéressées. Quelles en seraient, en effet, les conséquences logiques? Le prédicateur, le missionnaire, s'engageront-ils dans des discussions théoriques avec leurs auditeurs pour leur démontrer, en s'appuyant sur leur nature même, que leur bonheur est au ciel et non ailleurs? C'est là, croyons-nous, la voie platonicienne; ce qui empêchera toujours d'y entrer, c'est le sentiment, que chacun possède, d'être le propre juge de ses jouissances et de son bonheur, l'impossibilité de modifier par aucun raisonnement abstrait la moindre sensation, la moindre perspective de plaisir ou de peine. Aussi est-ce dans un autre sens qu'Aristote se prononce : il enseigne que les principes moraux d'un homme, et surtout sa conception du bonheur, dépendent de ce qu'il est. Ce n'est donc pas un pur raisonnement qui pourra nous en donner de nouveaux: il faudra que l'homme ait une nouvelle nature et de nouveaux goûts, ce qui n'est possible que s'il contracte de nouvelles habitudes, et il faut, pour cela, qu'il fasse de nouvelles actions. Il faut, en un mot, qu'on refasse son éducation, ce qui n'est possible qu'aux conditions de la première éducation, par l'emploi de la force. La raison n'ayant prise que sur un appétit déjà dompté, il n'y a que le sage, l'homme en possession de la vertu philosophique, qui puisse être converti sans nul emploi de la contrainte, ou du moins sans recours aux récompenses extérieures.

Ces conditions ont été acceptées par un grand nombre, par le plus grand nombre, peut-être, des docteurs ecclésiastiques, nous ne le savons que trop. Mais nous savons tout aussi bien qu'elles n'étaient pas acceptées par leur Maître : sans faire aucun appel à la force, il entreprenait de s'adresser aux plus dégradés et aux plus corrompus pour leur faire vouloir ce qu'ils ne voulaient en aucune façon. La prédication chrétienne a toujours insisté sur la grandeur de ce changement, sur la révolution radicale introduite dans une âme par la conversion : c'est la preuve que la conversion, au sens chrétien du mot, est autre chose qu'un progrès dans l'intelligence de notre désir le plus ardent ; et du reste chaque expérience faite dans la vie chrétienne rend le même témoignage. La conversion n'est que le commencement d'une œuvre qui se poursuit pendant toute notre vie, et dont le mot d'ordre n'est pas obéissance à nos désirs individuels, mais plutôt renoncement à ces désirs. Le sacrifice de soi-même, toute la morale évangélique est contenue dans ce mot, voià ce qui mesure la distance qui la sépare de la morale d'Aristote. Mais pour que cet idéal chrétien ne soit pas une pure contradiction, il faut admettre que l'esprit peut imposer sa loi à la chair ; son rôle dans la vie morale ne se réduit pas à trouver des moyens de satisfaire les appétits sensibles ; lors même que la sensualité aurait reçu tous les perfectionnements dont elle est capable, c'est l'esprit au contraire, qui doit commander, en prononçant sur le but et en contraignant par ses propres armes la chair à le poursuivre, malgré toutes ses répugnances et toutes ses révoltes.

Assurément, ce n'est pas l'expérience qui pourra nous attester cette puissance de l'esprit. L'expérience chrétienne est triste[1],

[1] Il est bien remarquable qu'un homme comme La Bruyère, qui, à cause de ses peintures de caractères, peut passer pour un disciple d'Aristote, mais qui l'est au sein d'une civilisation christianisée, s'attache à dépeindre, non des vertus et de grands caractères, mais des vices ou des travers.

elle enregistre plus de victoires de la chair que de victoires de l'esprit; mais nous avons d'autres témoins, qui méritent aussi d'être entendus dans ce procès : la conviction inévitable de notre culpabilité, qui implique que nous pouvions nous dompter nous-mêmes, l'obligation où nous sommes de faire le bien, qui n'admet pas les excuses de l'impossibilité. Dans ce conflit entre l'expérience, qui nous atteste notre faiblesse, et le devoir, qui nous empêche d'en prendre notre parti, il ne reste à l'homme qu'une issue digne de lui, c'est de se jeter dans les bras de Celui qui seul peut accomplir l'œuvre impossible et dompter notre chair vendue au péché. Ce n'est pas là une échappatoire, ce n'est pas un moyen détourné : la victoire dans cette lutte restera bien à l'esprit, sans équivoque possible, car Dieu est esprit, et les armes qu'il nous accorde sont des armes spirituelles[1].

Nous voilà bien loin d'Aristote, et pourtant, dans Aristote même, il y a des éléments de doctrine qui s'élèvent au-dessus de son inspiration ordinaire. Il accorde quelque attention à cet homme *continent*, qui, tout en ayant des appétits mauvais, sait leur résister et vivre d'une manière conforme à la raison. C'est là une victoire bien authentique de l'esprit sur la chair; seulement le candide empirisme qui force Aristote à constater le fait, ne lui en fournit aucune explication, et il se refuse d'égaler cet homme à celui qui possède la vertu morale proprement dite. Voilà la limite, elle se retrouve telle quelle chez saint Thomas, qui ne fait pas au *continent* une meilleure place. Et cependant le grand théologien n'est pas sans présenter encore d'autres éléments d'idéalisme. Quand il découvre dans la syndérèse comme des germes, des semences de vertu qui, petit à petit, doivent faire la conquête de tout notre être, il

[1] Les mêmes armes dont Paul a dit qu'elles ne sont pas charnelles (2 Cor. X. 4.) sont appelées par lui les armes de Dieu (Eph. VI, 11).

suppose qu'il y a dans l'esprit des forces nécessaires pour triompher de la chair ; mais ce sont là des expressions isolées, noyées, pour ainsi dire, au milieu des questions inspirées par Aristote. Dirons-nous qu'il nous manque, au milieu de ce magnifique déploiement de logique formelle, les accents généreux de cette philosophie platonicienne, que l'Eglise des premiers siècles avait reçue avec tant d'empressement? Sans doute, il y avait dans cette doctrine plus de jeunesse spirituelle, et ses rêves disaient plus à l'âme que la science géniale d'Aristote, avec ses expériences et ses définitions. Toutefois, cette influence avait, elle aussi, ses défauts et ses dangers[1], et nous ne reprocherons pas au grand théologien scolastique ce qu'il ignorait : ce que nous lui reprochons, c'est bien plutôt de n'avoir pas su oublier quelques-unes des choses qu'il savait.

Tel est l'écueil de ces grandes synthèses, où l'on veut réunir en un corps de doctrine toutes les paroles de la sagesse naturelle et surnaturelle[2]: on y trouve tout, en effet; mais ce qu'on y trouve ne satisfait pas. Il y a dans la Somme de saint Thomas un nombre prodigieux de réponses habiles, il semble parfois qu'il ait prévu toutes les questions et qu'il soit impossible de le prendre en défaut sur aucun point; mais cette ubiquité du polémiste ne persuade ni le savant désintéressé, ni le simple fidèle. Tous deux se défient d'un docteur qui semble leur dire dans sa toute-puissance dialectique : Nous prouverons tout ce

[1] N'est-ce pas à l'influence de Platon qu'il faut rattacher l'intellectualisme alexandrin, la polémique de ceux qui se nommaient les vrais gnostiques contre les simples fidèles ?Voy. sur ce sujet Merk, *Clemens Alexandrinus* (Leipzig,1879), ch. 2.

[2] Thomas d'Aquin, ainsi que le remarque Caïétan, pour avoir profondément vénéré les saints docteurs qui l'ont précédé, a hérité en quelque sorte de l'intelligence de tous. Thomas recueillit leurs doctrines comme les membres dispersés d'un même corps; il les réunit, les classa dans un ordre admirable, et les enrichit tellement qu'on le considère lui-même à juste titre comme le défenseur spécial et l'honneur de l'Eglise. Léon XIII, *Encycl. Æterni Patris.* (Van Weddingen, ouvr. cité, pag. 28.)

que nous voudrons[1]. Les uns trouvent que ces subtiles conciliations des doctrines les plus divergentes sont forcées et plus apparentes que réelles ; les autres ne reconnaissent plus dans ces syllogismes triomphants la folie de l'Evangile. Ils s'irritent de voir que tout est si logique au ciel et sur la terre, et, persuadés que l'Evangile est tout autre chose que cette doctrine savante, ils s'en détournent en s'écriant avec Luther qu'il faut choisir entre Aristote et Jésus-Christ. Qu'on ne se hâte pas de crier au blasphème philosophique[2] ; il y a de la philosophie dans ce blasphème. Il renferme une protestation légitime et nécessaire contre les abus de la logique formelle, la réclamation d'une doctrine qui ait de l'unité réelle et du caractère. Ces qualités ne comptent-elles donc pour rien dans les mérites d'une philosophie[3] ? Mais surtout, cette parole exprime une foi bien profonde dans l'originalité de l'Evangile, elle implique la conviction que si l'Evangile est compatible avec un système philosophique, ce n'est qu'avec un système

[1] « Ceux-là seuls ont réponse à tout, dit M. van Weddingen (ouv. cité, pag. 91), qui n'approfondissent rien. » Pour le coup, nous sommes pleinement d'accord avec cet auteur ; seulement, il faut bien avouer, que si jamais penseur a eu réponse à tout, c'est bien saint Thomas.

[2] Qu'on ouvre les livres de Luther : on y trouvera des anathèmes contre les docteurs (c'est-à-dire, d'après le contexte, contre les philosophes), qui resteront une éternelle honte. (Van Weddingen, ouv. cité, pag. 87.)

[3] Ceci soit dit, entre autres, en réponse aux critiques de M. van Weddingen contre Descartes qu'il accuse de n'avoir pas fondé de système rationnel, d'avoir fait une œuvre qui n'a rien de cette ordonnance systématique qu'on veut trouver chez un maître appelé à former des disciples. (Ouv. cité, pag. 89.) Le système pour le système, voilà donc la force et le triomphe de saint Thomas ! Un peu plus loin, M. van Weddingen ajoute : la doctrine-type pour l'ensemble des hommes, *de l'aveu des plus habiles*, demeure celle qui, faisant converger les nobles pensées de tous les systèmes, les réunit dans une ordonnance savante et harmonieuse, préserve l'esprit des vains écarts,… et ajoute à l'élévation une solidité éprouvée. Sous ce rapport, ce qu'Aristote fut dans le monde ancien, saint Thomas l'est dans nos âges modernes pour les écoles chrétiennes. (Ouv. cité, pag. 93.)

sorti de lui-même, qui en exprime l'essence sous une forme scientifique, mais sans alliage hétérogène.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger l'œuvre de saint Thomas : il ne s'agit pas de savoir s'il a trop négligé Platon, il s'agit de savoir si son œuvre gigantesque met suffisamment en lumière le pur Evangile. Voilà ce que nous avons cherché à examiner sur un terrain particulier, celui des questions morales les plus élevées ; notre réponse est négative. Il va sans dire que cette réponse devrait être entourée de toute sorte de restrictions, si nous voulions apprécier la valeur de la Somme théologique au point de vue de l'histoire des dogmes. Il se peut, nous en convenons volontiers, que saint Thomas ait fait tout ce qu'il pouvait faire, étant donné le siècle où il vivait, il se peut même que son œuvre reste, ainsi que le pense un défenseur ardent du thomisme [1], le chef-d'œuvre de la pensée catholique ; en tous cas, elle ne nous suffit pas. La restauration du thomisme portera-t-elle les fruits que le pape en attend? peut-elle avoir lieu sans être une restauration des subtibilités de l'école [2]? Nous en doutons, mais nous savons fort bien deux choses. La première, c'est qu'on ne peut étudier une œuvre aussi savante et à tant d'égards aussi distinguée que celle de saint Thomas sans en retirer un profit réel, sans être ému d'admiration pour son génie, de reconnaissance pour son mo-

[1] « Le souverain pontife doute que, *dans l'école catholique*, on dépasse saint Thomas. » (Van Weddingen, ouv. cité, pag. 88.) En réalité la pensée de Léon XIII va plus loin que cette affirmation. « La raison, dit-il, portée sur les ailes de Thomas jusqu'au faîte de la nature humaine ne peut guère monter plus haut. » (Même ouvrage, pag. 29.)

[2] S'il se rencontre dans les doctrines scolastiques quelque question trop subtile, quelque affirmation inconsidérée, ou quelque chose qui ne s'accorde pas avec les doctrines éprouvées des âges postérieurs, ou qui soit dénué, en un mot, de toute probabilité, Nous n'entendons nullement le proposer à l'imitation de notre siècle. Léon XIII, *Encycl. Æterni Patris.* (Van Weddingen, ouv. cité, pag. 34.)

deste et infatigable labeur. La seconde, c'est qu'en dépit de tous ces mérites il ne représente pas fidèlement la pensée évangélique sur quelques-unes des questions les plus sérieuses qu'un homme d'école et un simple fidèle puissent se poser.

THÈSES

I

L'éthique d'Aristote, envisagée dans son ensemble et dans son opposition au socratisme, peut être définie un empirisme moral. Sa prétention est d'apprécier les actes humains d'après une règle tirée de l'observation de ces mêmes actes.

II

Elle renferme pourtant certains éléments étrangers et supérieurs au pur empirisme. Ainsi, Aristote affirme que l'âme du vicieux est en proie aux remords. Cette affirmation suppose que nos principes moraux ne sont pas simplement des formules exprimant la tendance du plus fort de nos appétits sensibles. En d'autres termes, elle implique que le sujet peut puiser ses connaissances morales à une autre source que la pure expérience de ses instincts individuels.

III

Aristote explique l'inconséquence morale, ou *incontinence*, en admettant que la passion peut, dans certaines âmes, imposer momentanément silence à la raison. Il ne parvient pas, d'ailleurs, à établir clairement ce que devient la volonté de l'homme incontinent. Tantôt il déclare, et cela en propres termes, qu'un homme peut agir en dehors de sa volonté, sans le vouloir, et presque contre ce qu'il veut; tantôt il semble affirmer que la volonté est entraînée par la passion, ou que la passion ne peut produire un mouvement extérieur sans le concours de la volonté.

IV

La morale spéculative de saint Thomas est conforme pour l'essentiel et pour la plupart des détails à celle d'Aristote. Toutefois saint Thomas insiste de préférence sur les éléments idéalistes de la doctrine du Philosophe; par là, bien contre son gré, il se rapproche de Platon et du socratisme. Cela ne l'empêche pas d'affirmer avec Aristote que la morale est une science d'observation. Sa théorie du consentement de la volonté ajoute, en somme, fort peu de chose à l'enseignement d'Aristote.

V

Aux yeux d'Aristote et de saint Thomas, la raison pratique n'établit pas et ne peut pas établir les fins de l'activité humaine. Tout son rôle consiste à déterminer les moyens en vue

d'un but posé par la volonté, et en dernier lieu par la nature même. Le passage *Eth. Nic.* VI, 12. 1143 *b* 2-5 ne prouve en aucune façon le contraire. On pourrait bien plutôt le citer, ainsi que son contexte (surtout *b* 11 sqq.), pour prouver que, d'après Aristote, toute connaissance morale dérive de l'expérience. Ce passage a été mal compris par saint Thomas (comm. ad h. l.), et l'on trouve dans sa Somme de théologie (II[a] II[æ], 49, 2, corp. extr.) un reflet de ce malentendu. Il ne semble pourtant pas avoir altéré profondément la conception thomiste de la raison pratique.

VI

Dans le système péripatéticien, le sujet de l'élection (τὸ προαιρούμενον, *Eth. Nic.* III, 5. 1113 *a* 7), c'est l'âme humaine, à l'exclusion de sa partie purement végétative, c'est-à-dire l'âme raisonnable dans son union avec l'âme sensitive.

VII

La morale spéculative de saint Thomas forme un ensemble riche et surtout très artistement travaillé au point de vue dialectique, mais qui manque d'unité, de vie et d'originalité. Elle ne satisfait ni les exigences de l'esprit philosophique, ni celles de la conscience chrétienne.

VIII

On ne saurait donner raison, du moins en ce qui concerne la morale, à ces paroles de M. van Weddingen (ouvr. cité, pag. 37) : « La promulgation de l'encyclique de S. S. Léon XIII

sur l'étude de la philosophie est plus qu'un grand acte religieux ; c'est un évènement intellectuel et social, auquel les circonstances du temps présent donnent une importance prédestinée à grandir avec les années. » Saint Thomas n'en reste pas moins un théologien d'un très grand mérite intellectuel et moral. Soit comme dialecticien, soit comme interprète philosophique d'Aristote, soit comme ordonnateur de toute la théologie des âges précédents, il a peu de rivaux.

IX

Malgré tout son génie, saint Thomas n'a pas réussi à coordonner d'une manière satisfaisante le système philosophique d'Aristote et la doctrine chrétienne. En opposition à cette prétention, nous affirmons avec Luther : « Error est dicere : Sine Aristotele, non fit theologus. » Il est impossible qu'un système de morale qui dérive essentiellement de l'expérience des faits actuels n'entre pas en conflit avec la morale évangélique.

X

L'école d'Aristote ne saisit pas avec assez de profondeur l'antagonisme entre la chair et l'esprit. En somme, elle n'établit cet antagonisme que sur le terrain des moyens à employer en vue d'un but que l'âme irrationnelle détermine en suivant sa loi propre, celle du plaisir.

XI

La morale péripatéticienne, prise dans ses traits les plus caractéristiques, ignore donc cette victoire de l'esprit sur la chair qui constitue l'idéal moral évangélique.

XII

Luther aurait voulu voir la doctrine évangélique purifiée des emprunts que les théologiens avaient faits aux systèmes non chrétiens. Cette œuvre est loin d'être accomplie ; la pensée chrétienne est appelée maintenant encore, et maintenant plus que jamais, à prendre conscience de ce qui la distingue profondément de toute autre doctrine morale et religieuse.

Vu, le doyen,

F. LICHTENBERGER

Vu et permis d'imprimer :

Le vice-recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avant-propos 7

Liste des sources 25

PREMIÈRE PARTIE — DOCTRINE D'ARISTOTE

Chap. Ier. De la morale, du bonheur et de la vertu 31

Chap. II. Classification générale des actes humains. Actes involontaires et non volontaires 47

Art. 1er. Actes naturels 48

Art. 2. Actes forcés 51

Art. 3. Actes fortuits 54

Chap. III. Le volontaire 59

Art. 1er. Définition de l'acte volontaire et de l'habitude volontaire 59

Art. 2. Division des actions volontaires, l'action accoutumée 64

Chap. IV. De l'acte raisonné 66

Art. 1er. Préliminaires psychologiques 66

Art. 2. De la formation du jugement moral 74

Art. 3. Du rôle de la raison dans la détermination des moyens 84

Art. 4. L'élection 106

Chap. V. L'acte passionné 120

Art. 1er. L'acte de convoitise 120

Art. 2. L'acte de colère 141

SECONDE PARTIE — DOCTRINE DE SAINT THOMAS

Pages.

Chap. Ier. De l'âme et de ses facultés en général. 145
Chap. II. De l'appétit 155
Art. 1er. L'appétit en général 155
Art. 2. De la sensualité 158
Art. 3. De la volonté 161
Chap. III. De la raison pratique. 164
Chap. IV. Action de la raison et de la volonté sur la sensualité pour la production de l'acte extérieur . . 179
Chap. V. Réaction de la sensualité sur la raison et la volonté 194
Chap. VI. De l'acte volontaire et du libre arbitre 213
Chap. VII. Appendice. Le libre arbitre dans ses rapports avec Dieu 229

TROISIÈME PARTIE — COMPARAISON ET CONCLUSIONS

Chap. Ier. Ressemblances et différences entre les deux systèmes 237
Chap. II. Essai de critique 265
Thèses 293

